
3 1761 07134493 1

STUDIEN

ZUR

NEUEREN ERKENNTNISTHEORIE.

I.

DESCARTES.

VON

Dr. ALFRED KASTIL,

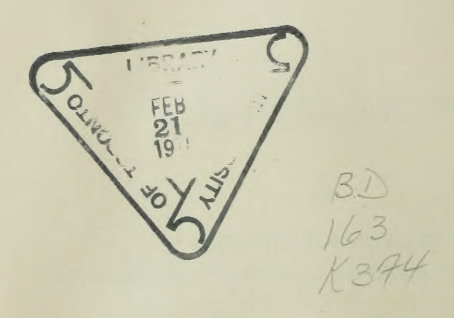
PRIVATDOZENT FÜR PHILOSOPHIE AN DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄT IN PRAG.

> La verité est plus repandue qu'on ne pense, mais elle est tres souvent fardée, et tres souvent aussi enveloppée et même affoiblie, mutilée, corrumpue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la verité dans les anterieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumiere des tenebres.
>
> (Leibniz an Remond).

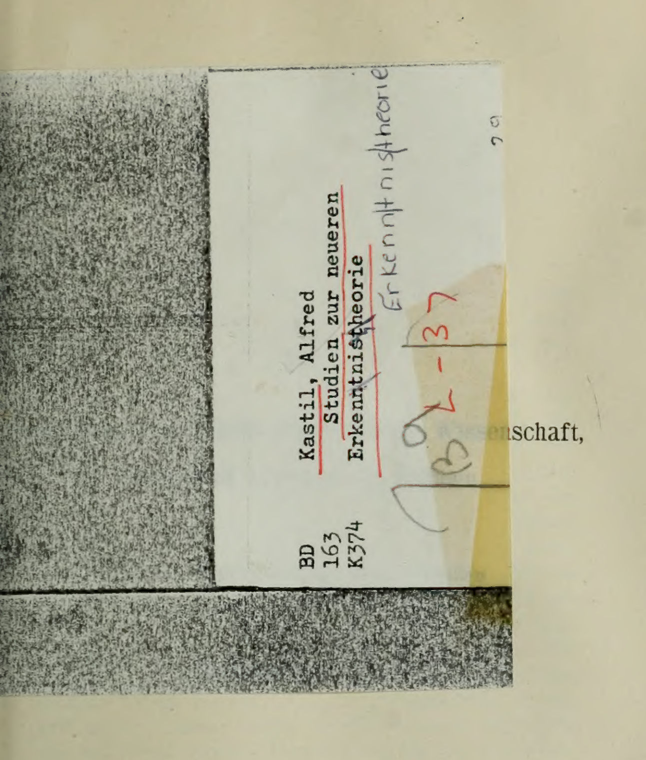
HALLE a. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER.

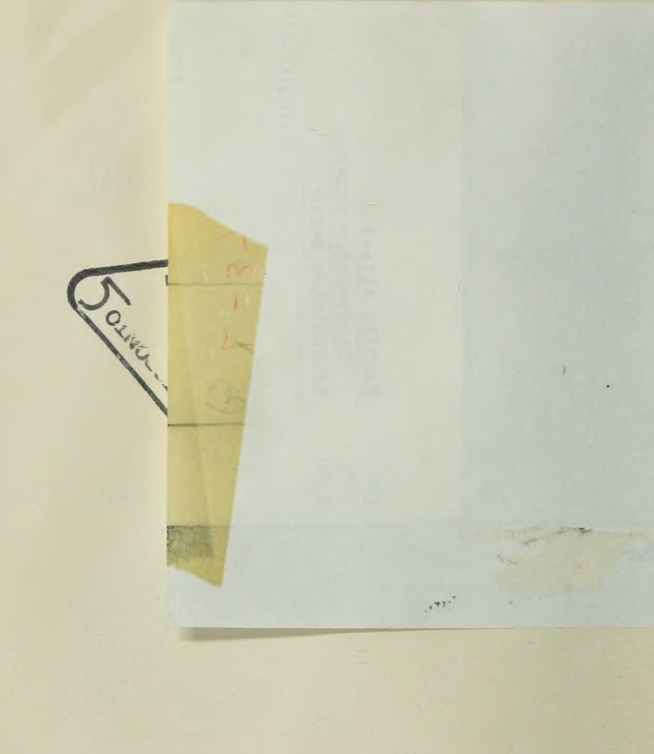
1909.



Druck von Carl Bellmann in Prag.


BD
163
K374
Kastil, Alfred
Studien zur neueren
Erkenntnistheorie
Erkenntnistheorie

schaft,



Druck von Carl Bellmann in Prag.

Der

Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen

für die Unterstützung dieser Studien

ehrfurchtvollen Dank.

Vorwort.

Über die Absicht und Methode dieser Studie verbreitet sich zum Teile der erste, einleitende Paragraph und ausführlicher das fünfte Kapitel, auf das ich Leser, die im vorhinein über die einzuschlagende Richtung orientiert sein wollen, verweise.

Hier sei nur über den Zusammenhang der Anhänge mit dem Buche ein kurzes Wort gesagt. Sie gelten hauptsächlich dem Probleme des Bewußtseins und wollen Descartes' im zweiten Kapitel behandelte Lehre von den Ideen im Sinne immanenter Gegenstände des Vorstellens durch Hinweise auf die Problemlage in unsern Tagen ergänzen. Es zeigt sich dabei, daß auch heute noch zwei Irrwege, einer, den die Cartesianer beschritten, und ein anderer, vor dem sie gewarnt haben, nicht verlassen sind. Wer sich in der neuesten Literatur über diese Grundfrage umsieht, wird bald inne werden, daß ich die Beispiele nicht ganz willkürlich herausgegriffen, sondern Typen gewählt habe, die geeignet sind, in den sich seither immer mehr verschlingenden Irrgängen des Problemes gewisse Hauptrichtungen zu markieren.

Prag, im März 1909. A. Kastil.

Inhalt.

I. Kapitel: Die Grundklassen des Bewusstseins.

II. Kapitel: Die Ideen.

III. Kapitel: Die eingeborenen Ideen.

IV. Kapitel: Die apodiktische Evidenz.

V. Kapitel: Rückblick.

Anhang I.

Antoine Arnauld über das Wesen des Bewusstseins.

Anhang II.

Nachwirkungen der Lehre von der realitas objectiva der Ideen in der neuesten Philosophie.

I. Abschnitt: Twardowskis Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen.

2. Abschnitt: Uphues' empiristische Theorie vom Gegenstandsbewußtsein.

Benutzte Ausgaben.

Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, Leopold Cerf 1897 ff. (zitiert AT).

Bd. I—V. Correspondance.
Bd. VI. Discours de la méthode et essais.
Bd. VII. Meditationes de prima philosophia.
Bd. VIII. I. Principia philosophiæ. II. Notæ in programma.
Bd. IX. Meditations et principes. Traduction française.

Regulæ ad directionem ingenii. Nach der Originalausgabe von 1701 herausgegeben von Artur Buchenau. Leipzig. Dürr 1907.

Oeuvres philosophiques de Descartes publiées par Adolphe Garnier. Paris 1835 ff. 4 Bde.

Deutsch: René Descartes philosophische Werke, übersetzt von Artur Buchenau (Philos. Bibl. Bd. 26—28.) 1. Abt. Abhandlung über die Methode. — 2. Abt. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. — 3. Abt. Die Prinzipien der Philosophie. Mit einem Anhange, enthaltend die Bemerkungen René Descartes' über ein gewisses in den Niederlanden gegen Ende 1647 gedrucktes Programm. (Leipzig, Dürr 1904—1908.)

Antoine Arnauld. Oeuvres. Bd. 38—40, Paris 1780/81.

Pierre Silvain Regis. Cours entiers de Philosophie ou systeme general selon les principes de M. Descartes. Amsterdam 1691.

Berichtigungen.

S. 3. Z. 12 v. u. statt Sylvan lies Sylvain.
S. 24. Z. 14 v. o. statt Klasse lies Klassifikation.
S. 39. Z. 1 v. o. nach forma ist [1]) zu tilgen. Anm. [1]) gehört zur S. 38.
S. 56. Z. 2 v. o. nach »Terminus« ergänze »bisweilen«.
S. 57. Z. 17 v. o. statt »schlägt vor« lies »verwendet«.
S. 75. Z. 2 v. u. Nach »zuschreibt« fehlen die Worte: Oder meint er etwa gar, es sei allen Früheren entgangen, daß es Urteile mit Subjekt und Prädikat gebe?
S. 77. Z. 3 v. u. statt »keine Existenz« lies »kein reales Sein«.
S. 152. Z. 1 v. u. statt πονητικος lies ποιητικος.

I. Kapitel.

Die Grundklassen des Bewusstseins.

§ 1. Im Zuge der Vorarbeiten zu einer Geschichte der modernen Erkenntnistheorie ward ich mir bald der Schwierigkeit bewußt, die darin liegt, daß sich die bei unsern Historikern beliebten Klassifikationen in Idealismus und Realismus, Sensualismus und Rationalismus, Apriorismus und Empirismus, und welche immer man sonst noch in diesem Zusammenhange geltend zu machen pflegt, gar vielfach mit den natürlichen Unterschieden, wie sie sich nach vorangegangener differenzierter Problemstellung für die denkbaren Lösungen ergeben müßten, nicht decken. So muß der Historiker hier, wofern er seine Aufgabe darin sieht, die Kenntnis älterer Theorien in den lebendigen Dienst der Probleme zu stellen, zumeist an den Platz einer konfus gestellten Frage eine Mehrzahl verschiedener, exakt gefaßter Probleme treten lassen. In die erste Reihe trat hier für mich das Problem der Evidenz. Indem ich es bei einer größeren Anzahl von Forschern der letzten drei Jahrhunderte verfolgte, zeigte sich mir auch innerhalb seines Rahmens ein gewisser Mangel an Rücksicht auf sachlich gebotene Differenzierung. So haben viele über der apodiktischen Evidenz schier ganz der assertorischen vergessen, und die

sie nicht unbeachtet gelassen haben, wiederum vielfach ihre Aufmerksamkeit zu ausschließlich der durch Induktion vermittelten zugewandt und die Eigentümlichkeiten der Wahrnehmungen vernachlässigt.

Was aber die apodiktische Evidenz anlangt, so fand ich sie in der Regel infolge unvollkommener Urteilstheorien zumeist mit dem davon methodisch durchaus zu trennenden Probleme vom Ursprung der Ideen konfundiert, ja diese Konfusion wegen mannigfacher Unklarheiten in der Verwendung des Namens »Idee« oft zu einer den wahren Fortschritt der Forschung hemmenden Verwirrung gesteigert.

Die Quelle dieser Problemvermischung liegt weit genug zurück. Aber noch bei Descartes, dem es an richtigen Einblicken in die Natur des Urteils nicht fehlt, und der im übrigen dem gesunden, methodischen Grundsatze huldigt, »jede Schwierigkeit, die sich der Untersuchung bietet, in so viele Teile zu zerlegen, als nur möglich und als erforderlich sein würde, um sie in der besten Weise aufzulösen,« fließen beide Fragen in einem Strombette dahin, obwohl dem geschärften Blick die Mischung heterogener Elemente sich im Cartesianismus schon lange kenntlich macht, ehe es unter dem Einflusse von Locke und Leibniz allmählich zu ihrer methodischen Trennung kommen sollte. Es scheint ja überhaupt ein Gesetz der Philosophiegeschichte und wohl auch des wissenschaftlichen Fortschritts im allgemeinen zu sein, daß die weitaus größere Spanne der Entwicklung nicht etwa in dem Abstande von einer klaren und differenzierten Problemstellung zur endgiltigen Lösung besteht, sondern daß die allmähliche Klärung und Teilung der Fragen selbst das langwierigste und beschwerlichste Stück des geschichtlichen Verlaufes bilden, auf das dann, wenn man es einmal hinter sich gebracht hat, die Lösung gleichsam wie von selbst mitgegeben sich einstellt.

Ich habe aus diesen Beobachtungen für den oben angedeuteten philosophiegeschichtlichen Plan den Schluß gezogen, daß zunächst das Problem der apodiktischen Evidenz einer Klärung seines historischen Entwicklungsganges bedürfe, wobei vornehmlich auf die Umstände und die Art zu achten sei, unter denen es sich allmählich von der methodisch verkehrten Verquickung mit den Fragen nach der Genesis der Ideen freizumachen wußte. Hiezu bedarf es vor allem einer Darstellung des Problems bei den Cartesianern und einer gründlichen Erörterung ihres heute mehr denn je kontroversen Verhältnisses zu den Grundgedanken der Locke'schen Erkenntnistheorie. Im zweiten Teile dieser »Studien« hoffe ich eine solche bieten zu können. Als Vorbereitung dazu aber trenne ich davon diesen ersten, auf Descartes selbst sich beschränkenden Teil ab, womit nicht gesagt sein soll, daß ich mich bei der Interpretation seiner Lehren des, wie ich glaube, durchaus unentbehrlichen Mittels, die systematischen Darstellungen seiner Schüler zu berücksichtigen, begeben hätte. Ich habe sie vielmehr vielfach in weiterem Umfang, als dies üblich ist, und mehr, als es in meiner knapp gehaltenen Darlegung im einzelnen zum Ausdruck kommt, verwertet, und glaube es vorwiegend dem Studium der Schriften Arnaulds und Sylvan Regis' zu danken, wenn es mir gelungen sein sollte, die Lehre von der apodiktischen Evidenz bei Descartes besser als andere, die sich vor mir darum bemühten, zu verstehen.

Natürlich mußte ich infolge der angedeuteten konfusen Problemlage dabei auch in eingehenderer Weise auf dessen Ansichten über den Ursprung der Ideen Rücksicht nehmen und insbesondere dem, in seiner Vieldeutigkeit meist nicht genügend gewürdigten Sinne seines »eingeboren« nachgehen. Um aber hier nicht in die Luft zu bauen, waren vorher die deskriptiven Fundamente seiner Psychologie klarzulegen, wie dies in

der nunmehr beginnenden Untersuchung über die von ihm gelehrten Grundklassen unserer Bewußtseinszustände geschehen ist.

§ 2. Descartes gibt zwei Einteilungen der Bewußtseinszustände (*modi cogitandi*), die auf den ersten Blick einander zu widersprechen scheinen.

1. Die erste davon findet sich in der dritten Meditation.

Die Ordnung erfordert es, daß ich vorerst alle Bewußtseinszustände in gewisse Klassen teile.

Einige von ihnen sind gleichsam Bilder der Dinge, und nur diesen kommt eigentlich der Name Vorstellungen (ideae) zu; so wenn ich mir einen Menschen, eine Chimäre, den Himmel, einen Engel oder auch Gott denke.

Andere Bewußtseinszustände fügen dem noch eine andere Form hinzu, z. B. wenn ich etwas will, fürchte, bejahe, leugne. Auch dabei erfasse ich immer irgend etwas als Objekt meines Bewußtseins, aber mein Bewußtsein schließt noch etwas mehr ein als die Ähnlichkeit mit diesem Gegenstande.

Von diesen Bewußtseinsarten heißt nun die eine Klasse: Willensäußerungen oder Gemütsbewegungen; die andere: Urteile.« [1])

2. In dieser dreigliedrigen Einteilung der Bewußtseinszustände in Vorstellungen, Urteile und Gemütsbewegungen wird man auch noch eine andere, zweigliedrige angedeutet sehen dürfen: in ihr treten den Ideen, als der einen Klasse, alle diejenigen Bewußtseinszustände gegenüber, die zum Vorstellen noch *aliam quandam formam* fügen: *judicia* und *voluntates*.

---

1) AT. VII. p. 30.

Doch deutet nichts darauf hin, daß Descartes den bis dahin unerhörten Schritt gewagt habe, Urteilen und Begehren für wahre Spezies einer Klasse zu halten.

Es genügt anzunehmen,

a) daß er sie durch Beziehung zum selben Terminus — dem Vorstellen — und durch Analogie verwandt dachte, indem es ihm nicht entgangen ist, daß diese beiden Klassen — was bei den Vorstellungen nicht der Fall ist — in der forma, d. h. in der Beziehung auf das vorgestellte Objekt, Gegensätze aufweisen: den des *negare* und *affirmare* einerseits, und andererseits den von *l'amour* und *la hain*, bezw. von *la joie* und *la tristesse*;

b) daß er sowohl Urteile als auch Begehrungen (soweit diese nicht ein Wählen selbst sind) insgesamt aus Akten der Wahl hervorgehen läßt, denn, wie die Seele zu dem jeweils gegebenen Objekte Stellung nehme, ob begehrend oder fliehend, zustimmend oder negierend, kann nach unserem Philosophen nicht anders als von ihrer Wahl abhängen.

3. Eine dritte Einteilung scheidet die Phänomene des Bewußtseins in *actiones* und *passiones*. Diese legt einen ganz andern Querschnitt durch das Gebiet, indem sie solches, was unter dem Gesichtspunkte der Beziehung des Bewußtseins auf das Objekt der Gattung nach vereint ist, wie z. B. Phantasie und begriffliches Denken, scheidet, und solches, was verschiedenen Gattungen angehört, wie ein Lieben und Bejahen, unter Umständen vereint. Es ist nämlich der Unterschied von Akten, die reingeistig sind, gegenüber solchen, die sinnlichen Charakter haben, gemeint.

Diese Einteilung ist augenscheinlich verwandt mit einer, die sich bei Aristoteles findet. Auch dieser unterschied in der Klasse *νοῦς* sinnliches Denken, d. h.

Empfindung und Phantasie, und geistiges, d. h. begriffliches Denken und analog in der der ὀρέξεις Emotionen sensitiven Charakters (das ἐπιθυμεῖσθαι) von solchen höherer Art (der βούλησις).

Auch in der Weise, wie beide von dieser Art Verwandtschaft und Verschiedenheit Rechenschaft zu geben suchen, finden wir wesentliche Übereinstimmungen. Aristoteles sah ihren Unterschied, z. B. den zwischen höherem und niedrigem Begehren, darin, daß jenes ein reiner Akt der geistigen Seele sei, während er dieses der sensitiven Seele, die er bekanntlich körperlich dachte, zuschrieb. Nun folgt ihm zwar Descartes in dieser Verteilung auf zwei Seelen (oder genauer zwei verschiedene Seelenteile) nicht [1], da er keinen körperlichen Seelenteil kennt und jedes Bewußtsein als einen Zustand der einen, unkörperlichen Seelensubstanz betrachtet; allein diese Seelensubstanz ist im irdischen Leben aufs innigste mit einem Leibe geeinigt — so innig, als es ihre substantielle Besonderheit zuläßt, und hieraus ergibt sich ein wichtiger Unterschied: daß nämlich gewisse Bewußtseinszustände in ihrem Sein und Werden von physiologischen Prozessen im Körper bedingt sind, andere nicht. Jene haben auch in sich sinnlichen Charakter; in ihnen scheinen sich Leib und Seele gleichsam zu vermischen. Diese, Akte rein geistiger Natur, sind in ihrem Entstehen nicht an das Dasein des Leibes gebunden — auch körperlose Geister wären ihrer fähig — und zeigen auch in sich nichts von jener eigentümlichen Mischung von Leiblichem und Seelischem.

Der Unterschied der Phänomene dieser beiden Klassen liegt also vor allem in ihrer Genesis, und soweit deskriptive Differenzen vorliegen, werden wir sie nicht eigentlich in die Weise der Beziehung zum

---

[1]) Vgl. AT III. p. 371.

Objekte verlegen dürfen, sondern eher als Objektsdifferenzen selbst betrachten müssen.

Dies geht unter anderem auch daraus hervor, daß Descartes den sinnlichen, von physiologischen Prozessen bedingten Bewußtseinszuständen das Prädikat *confusae* gibt.

Sie sind ein verworrenes Bewußtsein vom Objekt, im Unterschiede von den rein geistigen Akten, die ihm als klar gelten. Die Erklärung für diese nicht ohne weiteres verständliche Charakteristik liegt nämlich in Folgendem:

Descartes erwägt, daß die Perzeption von körperlichen Gegenständen eine durch den nervösen Sinnesapparat vermittelte ist. Unmittelbar kann sich die Seele nicht dem äußeren Objekt zuwenden. Ihr nächstes Objekt ist das Gehirn und zwar die Glandula, auf welcher sich, wie das Siegel im Wachs, in einem Reliefbildchen das gezeichnete Sinnesobjekt abbildet. Wenn man freilich die Erfahrung befragt, so wird sich ein solcher Gehirnprozeß nicht in unserer Wahrnehmung merklich erweisen — doch Descartes glaubt sich darüber hinweghelfen zu können, wenn er die Perzeption desselben als eine verworrene bezeichnet.

Es ist also bei den Sinnesempfindungen immer ein konfuses Objekt gegeben und dieses konfuse Objekt ist der eigene Leib; nämlich ein undeutlich erfaßter Prozeß in der Glandula, der uns unter Umständen als Zeichen dient für das Vorhandensein und für die Beschaffenheiten nicht nur unseres Leibes, sondern auch äußerer Körper[1]). Daran erkennt man, daß wir es bei der Einteilung in *actiones* und *passiones* mit einer solchen zu tun haben, die in letztem Grunde auf Unter-

[1]) Vergl. dagegen Schwarz, die Umwälzungen der Wahrnehmungshypothesen. Leipzig 1895. S. 157. Ich glaube, daß es sich Descartes in der dort angeführten Stelle nur um die Opposition gegen die Speziestheorie handle.

schieden der Vorstellungsinhalte beruht. Die *perceptiones* sind ja die eigentliche Domäne für klar und unklar, deutlich und verworren. Nur handelt es sich hier um eine ganz besondere Art von Verworrenheit, die darin besteht, daß in den betreffenden Inhalten physische und psychische Elemente unanalysierbar gemischt sind.

Infolge dieser Art von Verworrenheit scheiden sich auf dem Gebiete der *perceptiones* vom *pure intellegere (perceptions sans image)* die *sentiments (perceptions avec image)*; während die Gemütszustände, *die volontés,* in solche geistiger Art *(amour raisonnable)* und solche, die Affektcharakter *(amour sensitive)* haben, auseinandertreten.

Daneben hat *actio*, und im Gegensatze dazu natürlich auch *passio*, noch eine engere Bedeutung bei Descartes, nämlich Willensakt,[1]) und auch dies in doppeltem Sinne, indem bald ein *actus elicitus*[2]), bald auch ein *actus imperatus voluntatis*[3]) so bezeichnet wird. *Passio* bedeutet dem gegenüber jedes unwillkürliche Bewußtsein, wobei jedoch zu beachten steht, daß Descartes den Kreis des Willkürlichen so weit zieht, daß jedes Urteil darin einbezogen ist. Man hat oft verkannt, wie hier die Bedeutung von *actio* und *passio* gegenüber den Fällen, wo diese Namen den Unterschieden geistiger und sinnlicher Akte gelten, verändert ist, und ist dadurch vielfach zu irrigen Auffassungen der Lehren unseres Philosophen geführt worden.

---

[1]) AT IV 407. cf. III p. 372.

[2]) Vgl. unten S. 19.

[3]) z. B. das Urteil, aber auch willkürlich gebildete Vorstellungen, zu denen Descartes nicht bloß Fiktionen der Phantasie (wie ein Zauberschloß oder eine Chimäre), sondern auch (freilich nicht ohne Widerspruch mit sich selbst) die begrifflichen Synthesen der Mathematiker, soweit sie nicht zu den uns unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten gehören, zählt. (cf. pass. an. I 20, I 42, 43 u. a.)

§ 3. Wenden wir uns nun zur Würdigung dieser Klassifikationsversuche, so scheint uns dem ersten unter ihnen die größte Bedeutung zuzukommen.

1. Der wichtigste Fortschritt, den Descartes damit über die frühere Psychologie hinaus gemacht hat, liegt in der Scheidung der *ideæ* von den *judicia* als besonderer Grundklasse psychischen Verhaltens und in der Erkenntnis der analogischen Verwandtschaft der Urteile mit den Phänomenen des Liebens und Hassens.

Hier ist Aristoteles entschieden im Nachteile.

Nur vereinzelte Ansätze finden sich bei den Stoikern; aber fast scheint es, als wären sie in den entgegengesetzten Irrtum gefallen, die *judicia* mit den *voluntates* zu konfundieren.

Leider ist diese für die gesamte Psychologie grundlegende Leistung unseres Philosophen fast völlig unbeachtet oder doch ungewürdigt geblieben, bis Franz Brentano, unabhängig von Descartes, seiner ›Psychologie vom empirischen Standpunkte‹[1]) die gleiche Einteilung der Bewußtseinszustände zugrundelegte und mit den entscheidendsten Argumenten begründete. Doch würde man irren, wenn man glaubte, daß dadurch Descartes' Entdeckung zu Ansehen gekommen wäre. Nein, Brentano, indem er auf seinen großen Vorgänger aufmerksam machte,[2]) wußte, wie es scheint, die Mehrzahl der zeitgenössischen Forscher nicht zu überzeugen, weder von der Richtigkeit seiner These, daß die Urteile

---

[1]) S. 256 ff. Ausgebildet hat diese Urteilstheorie namentlich Marty. Unters. zur Grundl. der Allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, I Bd. Halle 1908, und in der Artikelreihe: Über subjektlose Sätze etc. Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie, Bd. VIII.

[2]) Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1889. S. 15 und Anm. 21. S. 51 ff.

eine eigentümliche Grundklasse psychischer Betätigung neben den Vorstellungen und den Interessephänomenen bilden, noch davon, daß schon Descartes dies gelehrt habe. Ja durch ihn aufmerksam gemacht, gibt man sich vielmehr alle Mühe, diese Einteilung aus dem Lehrgebäude Descartes' womöglich wegzudisputieren. Man redet so, als fänden sich bei ihm nur zweigliedrige ernstgemeinte Einteilungen, wobei man sich vornehmlich auf die in *actiones* und *passiones* stützt, freilich ohne sich ihren Sinn genügend klar zu machen. Dagegen vermag man zwar keinerlei Einwendungen zu erheben, daß Descartes, von Aristoteles abweichend, das Urteilen aus der Klasse des Vorstellens ausgeschieden habe; allein man läßt ihn in den andern Fehler verfallen und es mit der Klasse der *voluntates* zusammenwerfen, wobei in neuester Zeit unter dem Einfluss der voluntuaristischen Urteilstheorien von Windelband, Bergmann, Rickert u. a. die Neigung merklich ist, ihm die zugemutete Konfusion zum Lobe anzurechnen. Da dies zum wesentlichen Teile auf Mißverständnisse über seine Scheidung der psychischen Phänomene in aktive und passive zurückgeht, so sei hier zunächst über diese ein Wort gesagt.

2. Mit ihr ist unser Autor zweifellos weniger zur Klarheit durchgedrungen, als mit der eben erwähnten dreiteiligen aus den Meditationen.

a) Vor allem wird man es heute als durchaus überholt bezeichnen dürfen, wenn Descartes die geistigen Akte, d. h. nach unserer Deutung, das begriffliche Vorstellen und alles, was von Bewußtseinsphänomenen ein solches zur Basis hat, nicht ebenso durch physiologische Veränderungen im Gehirne bedingt und begleitet denkt, wie das sinnlich anschauliche. Ja es bringt ihn dies mit sich selbst in Widerspruch, da er jene geistigen Akte doch wenigstens von den sinnlichen nicht wohl

unabhängig zu erklären wagt. Die eigentümlichen und schwer überwindlichen Unklarheiten, welche, wie wir später sehen werden, seinem Begriffe der eingeborenen Ideen anhaften, wurzeln zum Teile schon hier.

b) Auch den Versuch, die *passiones* als *cogitationes confusae* zu beschreiben, wird man nicht glücklich finden können. Wenn Descartes durch die Rücksicht auf die im Gehirn wirksamen Prozesse (Vorgänge in der Glandula) dazu geführt wird, gewissen Bewußtseinsphänomenen den Charakter der Verworrenheit zuzuschreiben, so zeigt dies deutlich, daß er hier den Begriff eines unmittelbaren Objektes der Empfindung von dem ihrer unmittelbaren und nächsten Ursache nicht genügend scharf zu scheiden gewußt hat. Möge es auch ein Prozeß in der Glandula sein, der als Ursache unmittelbar der Empfindung zugrunde liegt, so ist er doch nicht wahrgenommen, und zwar weder deutlich noch undeutlich; und daß Descartes die Sinnesempfindungen verworren nennt, scheint mir zum großen Teile nichts als ein unhaltbarer Kompromiß seiner Hypothese, daß die Glandula bezw. die darin, wie das Siegelbild im Wachs, eingedrückten Ideen Objekt der Empfindung seien, mit der unmittelbaren Erfahrung, die uns nichts von einem derartigen Objekte zu zeigen weiß.

c) Gleichwohl hat Descartes, trotz seiner mißglückten Beschreibung, eine richtige und grundlegende Beobachtung gemacht: Die psychischen Phänomene zerfallen wirklich in solche von sinnlichem Charakter und solche unsinnlicher Art. Diesen Unterschied einwandfrei zu beschreiben und als einen universellen zu erweisen, (Descartes hatte nur die beiden Klassen des Vorstellens und der Erregungen des Gemütes und Begehrens davon betroffen erachtet), ist allerdings der Psychologie erst in neuester Zeit gelungen.

Es ist der Unterschied von intensiven und intensitätslosen Akten des Bewußtseins, die der Ansicht Descartes entsprechend in der Tat mit Objektsdifferenzen, und zwar wie Brentano nachgewiesen hat,[1] mit solchen der Lokalisation zusammenhängen. Auch hier also ist, meine ich, Descartes' psychologische Beobachtung zu loben. Sie hat denn auch schon bei ihm wertvolle Früchte getragen und bewirkt, daß er in der Lehre von den affektiven Gemütszuständen uns mehr zu bieten hat, als die meisten modernen Psychologen.

3. Durchaus verfehlt aber war es, wenn Descartes dem Willen eine so große Rolle in der Genesis unserer Bewußtseinszustände zuschreibt, ja soweit geht, jedes Urteilen aus einem bewußten Wollen hervorgehen zu lassen. Wenn wohl auch er selbst dadurch nicht zur Verkennung der wahren Natur des Urteilsphänomenes geführt wurde, so sind es doch seine Nachfolger. Spinoza insbesondere ist dadurch in den Irrtum gefallen, den manche heute seinem Lehrer Descartes selbst imputieren wollen — daß das Urteilen ein Wollen sei. Der erwähnte Fehler Descartes' aber hängt — schon Brentano hat darauf aufmerksam gemacht — mit einem anderen zusammen: mit seiner für die ganze Erkenntnistheorie verhängnisvollen, irrtümlichen Anschauung über die Evidenz. Indem er diese, die ihrem Wesen nach zum Urteilen gehört, ins Vorstellen verlegt, raubt er sich für das Verständnis des Seins und Werdens der Urteile eine wesentliche Stütze. Ja gerade dies wird in unsern späteren Ausführungen als der treibende Grund dafür zutage treten, warum das Ringen dieses genialen Denkers auf dem Gebiete der Erkenntnislehre schließlich doch nicht von Erfolg gekrönt worden ist. Trotz der bedeutsamen Fortschritte seiner Urteils-

[1]) Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig 1907. S. 51 ff.

psychologie, die wir im folgenden gegen einige seiner modernen Interpreten in Schutz zu nehmen haben werden.

§ 4. Daß unser Philosoph von der althergebrachten, auf der Autorität des Aristoteles ruhenden Lehre, welche im Urteilen nichts als eine modifizierte Art des Vorstellens sah, sich emanzipiert hat, wird heute von niemandem bezweifelt. Er spricht sich darüber ganz und gar unmißverständlich aus. Nicht nur an derjenigen Stelle der dritten Meditation, der wir seine, nach unserer Überzeugung, grundlegende Dreiteilung der Bewußtseinszustände entnahmen, sondern noch an vielen andern. Die wichtigsten stellt u. a. Christiansen in seiner durch gründliches Eingehen in die Quellen und durch klare und systematische Darstellung dankenswerten Abhandlung „Das Urteil bei Descartes“[1]) zusammen[2]).

So bezeichnet es Descartes den Einwendungen gegenüber, welche u. a. Hobbes und Gassendi gegen jene Stelle der dritten Meditation erhoben, als selbstverständlich, daß im Urteil zum bloßen Vorstellen noch etwas hinzutrete, nämlich ein inneres Zustimmen, ein *sibi ipsi affirmare*, für welches er auch die Ausdrücke *donner son consentement, assensionem praebere, assentiri* und *credere* gebraucht.[3])

Nicht minder deutlich aber als für die generische Verschiedenheit des Urteils vom Vorstellen spricht unsere Ausgangsstelle für die des Urteils vom Wollen: *aliae voluntates — aliae judicia appellantur*. Gleichwohl gilt das Gegen-

[1]) Christiansen: Das Urteil bei Descartes. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Erkenntnistheorie. Hanau 1902. S. 13–22.

[2]) Man vergl. insbes. AT VII 182 f; IV 64, VIII 363.

[3]) Vgl. Christiansen a. a. O. S. 14 f.

teil bei vielen seiner Erklärer heute für sicher. Sie stehen dabei unter doppeltem Einfluß.

a) In gewissem Maße hat Descartes selbst zu dem Glauben, als wäre die deskriptive Zusammenfassung des Urteils mit dem Wollen zu einer Grundklasse seine Lehre, Anlass gegeben. In einer Anzahl von Stellen seiner späteren Werke und seiner Briefe redet er vom Urteilen als von einem *actus voluntatis,* zuweilen geradezu als von einem *velle.*

Ja, das erste Buch, § 32, der Prinzipien scheint jene Klassifikation der Meditationen ausdrücklich zu widerrufen, indem es an ihre Stelle eine zweigliedrige setzt, deren eines Glied das Vorstellen, deren zweites das Wollen ist. Und diesem werden Bejahen und Verneinen ebenso unterordnet wie Begehren und Fliehen [1]).

Ähnlich scheint das Urteil der Klasse des Begehrens in den »*Notae in programma*« subsummiert. »Außer dem Vorstellen, das jedes Urteil als seine notwendige Bedingung voraussetzt, gehört zum Wesen des Urteils ein Bejahen oder Verneinen. Diese Zustimmung zurückzuhalten steht uns frei, auch wenn wir das zu Beurteilende vorstellen. Der eigentliche Urteilsakt besteht also im Bejahen und Verneinen. Ich rechne ihn darum nicht zum Vorstellen, sondern zur Determination des Wollens«. [2])

---

[1]) AT VIII 17 Princip. philos. I 32. Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, et pure intellegere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi. vergl. ibid. I 34. AT VIII 18.

[2]) Notœ in progr. art VI. »Ac deinde illud, quod vocavit intellectum dividit in perceptionem et judicium, qua in re a me dissentit. Ego enim, cum viderem, præter perceptionem, quæ prærequiritur ut judicemus, opus esse affirmatione vel negatione ad formam judicii constituendam, nobisque sæpe esse liberum

Nehmen wir zunächst an, Descartes sei wirklich von der in den Meditationen vorgetragenen Lehre, wonach das Urteilen eine Grundklasse psychischer Betätigung neben dem Vorstellen und den Regungen des Begehrens und Gemütes bilde, abgekommen. Wie doch, müssen wir fragen, hat er sich die Zuordnung des Urteils zu diesen gedacht? Ist das Urteilen selbst ein Wollen? Wodurch unterscheidet es sich dann von dem *gemeinhin* so genannten? Ein Doppeltes scheint denkbar, entweder durch den Inhalt, oder durch die Form, d. h. durch die Beziehung auf das Objekt selbst. Das erstere ist offenbar ausgeschlossen, denn was immer ich lieben und begehren kann, vermag ich auch zum Gegenstand meines Urteils zu machen. Oder sollte dies nicht die Meinung unseres Philosophen sein? Er spricht sich nirgends ausdrücklich darüber aus, und so mag man den Deutungsversuchen freien Spielraum lassen. Es könnte einer z. B. die Abgrenzung der urteilenden Wollungen von den nichturteilenden in der Weise vornehmen, daß er beide für ein Begehren, das zweite schlechtweg des Gegenstandes, das erstere seiner Wahrheit hielte. Das Fliehen, Hassen desselben aber komme dem Leugnen gleich. Doch sieht man auf den ersten Blick, wie verfehlt ein solches Beginnen wäre. Wer fürchtet, daß *a* sei, verabscheut, haßt dieses Sein — aber er leugnet es nicht. Sonst wiche ja die Furcht sofort der beruhigten Befriedigung darüber, daß das Übel abgewendet ist. Und ebensowenig wird man versucht sein, den Wunsch, daß etwas wahr sein möge, mit der Anerkennung dieser Wahrheit selbst zu verwechseln. Je augenfälliger aber eine solche Verwechselung wäre, umsomehr wird man sich hüten

---

ut cohibeamus asseusionem, etiamsi rem percipiamus: ipsum actum judicandi, qui non nisi in assensu, hoc est in affirmatione vel negatione consisit, non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis. A. T. VIII p. 363.

müssen, sie dem großen Erneuerer der Psychologie des Erkennens zuzuschreiben.

Hätte sich dieser das Verhältnis der fraglichen Glieder also vielleicht so gedacht, daß nicht Urteilen eine Determination des Wollens, sondern Wollen eine solche des Urteilens wäre, indem wer schlechthin die Wahrheit von *a* bejaht, urteilt, wer aber die Güte oder den Wert von *a*, es je nach den Umständen begehrt, liebt, will? Auch diese Verwechslung wäre zu offenkundig, abgesehen davon, daß ihr die von den Erklärern selbst herangezogene Stelle der *notae* im Wortlaute widerspricht.

b) In der Tat sind, soviel ich sehe, nur wenige so weit gegangen. Seine Erklärer, indem sie von unserer auf die dritte Meditation gestützten Deutung abweichen, stehen vielmehr sichtlich unter dem Einfluß einer modernen Urteilslehre, die weder das Wollen noch das Urteilen zu Grundklassen psychischer Betätigung machen, sondern vielmehr beide als Spezies einer ihnen übergeordneten Gattung fassen will, für die weder der Name Wollen, noch der Name Urteilen, sondern ein beide umfassender, etwa »Stellungnahme zum Objekte« entsprechend wäre.[1]) Und in dem Einfluß dieser, namentlich von Windelband, Bergmann, Rickert vertretenen Lehre, sehe ich ein Moment, welches, mehr noch als die eigenen Äußerungen unseres Philosophen, wirksam war, wenn es heutzutage in diesen Kreisen beliebt geworden ist, ihm eine »voluntuaristische« Urteilstheorie zuzuschreiben.

Was diese Urteilstheorie selbst anbelangt — also abgesehen von der historischen Frage, ob Descartes

---

[1]) So kommt z. B. Christiansen, ein Schüler Rickerts, in der oben erwähnten Schrift zu dem Ergebnis: »Die Wesensgleichheit von Urteilen und Wollen liegt für Descartes darin, daß sie beide Akte der inneren Stellungnahme sind.« a. a. O. S. 19.)

ihr Begründer oder Vorläufer gewesen ist, oder nicht — so scheint sie mir auf einem durch Äquivokation veranlaßten Mißverständnis zu beruhen. Man mag immerhin davon reden, daß sowohl, wer *a* glaubt, als wer es liebt, und ebenso, wer es leugnet, wie, wer es haßt, zum vorgestellten Objekte »Stellung nehme«; ja man mag im einzelnen das liebende ebenso wie das bejahende Stellungnehmen ein Billigen oder Anerkennen, das hassende, gleich wie das leugnende, ein Verwerfen nennen. Man gebraucht damit ebenso wenig wahre Klassennamen, wie wenn man in gleicher Weise von hellen Farben und hellen Tönen, von einer Zeitstrecke, und von einer Raumstrecke spricht. Nicht um Einheit der Gattungsbegriffe, sondern lediglich um eine Verwandtschaft im Sinne einer Analogie handelt es sich. Aber wie immer eine solche zwischen Urteilen und Begehren bestehen, ja dem unmittelbaren Blick aufs deutlichste sich offenbaren mag, das Urteil bleibt deshalb doch vom Lieben *toto genere* verschieden. Schon Brentano hat in seiner »Psychologie vom empirischen Standpunkte« und in den Anmerkungen zum Ursprung sittlicher Erkenntnis diese Verwechslung klargelegt und gerügt; und neulich kam Marty (Sprachphilosophie S. 232) abermals, und zwar mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Arbeiten der genannten Autoren darauf zu sprechen.

§ 5. Doch wie steht es mit unserer historischen Frage? Ist es irgendwie wahrscheinlich, daß der scheinbare Widerspruch zwischen den angeführten, auf die Stellung des Urteils im Systeme des Bewußtseins bezüglichen, Stellen zu seiner Lösung der Hypothese bedarf, daß Descartes Urteil und Wollen für wahre Spezies einer dem Vorstellen koordinierten Gattung von Bewußtseinsbeziehung gehalten habe?

Ich glaube nicht und stimme darin Brentano bei, der m. E. eine Erklärung gegeben hat, welche den Zusammenhang der Lehre unseres Philosophen mit seinem historischen Vorgänger und den ihrer Glieder untereinander ganz mühelos herstellt.

»Descartes, obwohl er Wille und Urteil als zwei verschiedene Grundklassen erkennt, findet doch, daß für sie, gegenüber der Grundklasse der Ideen, einiges gemeinsam sei. In der dritten Meditation hebt er (man vgl. die oben, S. 4, angeführte Stelle) als dies Gemeinsame hervor, daß sie, ein Vorstellen als Fundament enthaltend, noch eine andere, besondere Form hinzufügten. In der vierten Meditation tritt als ein anderer gemeinsamer Zug das hervor, daß der Wille über sie entscheide; er könne nicht bloß die eignen, er könne auch die Akte des Urteils setzen und suspendieren. Dieses Gemeinsame ist es nun, worauf es ihm in dem ersten Teil der ›Prinzipien‹ Nr. XXIX–XLII vorzüglich, ja allein ankommen mußte. Daher faßt er sie, im Gegensatz zu den Ideen als *operationes intellectus*, unter dem Namen *operationes voluntatis* zusammen. In den *Notae* zum *Programma* nennt er sie, deutlich in demselben Sinn, *determinationes voluntatis. Ego enim, cum viderem, praeter perceptionem, quae praerequiritur ut judicemus, opus esse affirmatione vel negatione ad formam judicii constituendam, nobisque saepe esse liberum ut cohibeamus assensionem, etiamsi rem percipiamus, ipsum actum judicandi, qui non nisi in assensu, hoc est in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus sed ad determinationem voluntatis.* Ja er scheut sich in den ›Prinzipien‹ nicht, diese zwei Klassen von *modi cogitandi* beide *modi volendi* zu nennen, indem der Zusammenhang genugsam zu zeigen schien, er wolle damit nur sagen, daß sie zur Domäne des Willens gehörten.

Noch eine weitere Stütze findet diese Erklärung

durch den Vergleich mit der scholastischen Terminologie, mit der Descartes als Jüngling vertraut wurde. Sie pflegte nicht bloß die Regung des Willens, sondern auch die unter der Herrschaft des Willens geübte Handlung als *actus voluntatis* zu bezeichnen. Demgemäß zerfiel dieser dann in zwei Klassen, den *actus elicitus voluntatis* und den *actus imperatus voluntatis*. Ähnlich faßt Descartes diejenige Klasse, welche nach ihm nur als *actus imperatus* des Willens möglich ist, mit seinem *actus elicitus* zusammen. Um einen gemeinsamen Grundcharakter der intentionalen Beziehung handelt es sich also bei dieser Zusammenfassung nicht.«

Dem erhöhten Interesse an der Theorie des Urteils kommen neuerdings auch von historischen Arbeiten immer mehr entgegen. Insbesondere hat man an die erwähnte Interpretation Descartes' durch Brentano, und zwar, wie schon angedeutet, vorwiegend polemisch, angeknüpft. Wenn wir gleichwohl unsere Übereinstimmung mit ihr aussprechen, so müssen wir darum auf die Kritik, die sie erfahren hat, Rücksicht nehmen, wobei wir uns im wesentlichen an die erwähnte Abhandlung Christiansens[1]) halten dürfen, da diese, was von gegnerischer Seite vorgebracht wurde, am klarsten zusammenfaßt.

Zwei Grundklassen nur will man bei Descartes finden: *actiones* und *passiones*. Jene seien die *volitiones*, die Willensakte, diese die Funktionen des Intellektes, die Vorstellungen, die *perceptiones*. Da nun aus seinen unzweideutigen Äußerungen hervorgehe, daß er das Urteilen nicht als eine bloße *perceptio intellectus* fasse, bleibe nichts übrig, als sie zum Wollen zu rechnen.

---

[1]) Vergl. daneben auch Windelband »Straßburger philosophische Abhandlungen S. 171. — Kahl: Primat des Willens. — Seyring: Über Descartes Urteilstheorie Arch. V. 45. — Kupka: Die Willenstheorie des Descartes Arch. X. 32.

Ja es fehle nicht an Stellen, wo diese Zuordnung des Bejahens und Verneinens zu einer und derselben Klasse mit dem Willen ausdrücklich ausgesprochen sei.[1]

1. Was nun die Behauptung anlangt, daß Descartes nur eine zweigliedrige Klassifikation kenne, so vernachlässigt sie offenbar ganz die Stelle in den *Meditationes III.* Es bestehen mehrere Einteilungen nebeneinander. Und dies allein bildet noch keineswegs eine Aporie. Ein Widerspruch wäre es nur, wenn unser Philosoph dasselbe unter demselben Gesichtspunkte einmal in mehr, das anderemal in weniger Klassen schiede. Finden wir doch auch bei Aristoteles die Bewußtseinszustände nach mehrfachen Gesichtspunkten gruppiert, insbesondere, indem er mit der Einteilung in **νοῦς** und *ὄρεξις* eine zweite Scheidung des ganzen Gebietes, in ein niedriges, sensitives und ein höheres, in ellektives Seelenleben verbindet.[2]) Auch ist es nicht schwer, die Gesichtspunkte, die Descartes bei der einen und andern seiner Einteilungen leiteten, nachzuweisen. Wenn er in der 3. Meditation scheidet: *quaedam ex his tamquam imagines rerum sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen . . . . aliae vero alias quasdam praeterea formas habent. . . . et ex his aliae voluntates sive affectus, aliae autem judicia appellantur.* so scheint mir klar, daß es sich hier um eine Klassifikation vom deskriptiven Standpunkte handelt, und zwar um eine solche nach den tiefgreifendsten Unterschieden der Be-

[1]) vergl. die oben S. 14 zitierte Stelle princ. philos. I 32. AT VIII 18.

[2]) vergl. Brentano. Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867. S. 104 ff. und S. 154 ff. — ferner Arleth die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik. Prag 1903. S. 55 ff. — Kastil. Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquin, S. 7 ff. und ders. die Lehre von der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik, S. 16 ff.

ziehung zum Objekte. Für diese Beziehung gebraucht Descartes im Gegensatz zu Bewußtseinsobjekt oder Materie den Ausdruck *forma.*

Diese Beziehung ist entweder eine solche einfachster Art, vermöge deren der psychische Akt *(cogitatio)* eine einfache *imago* des Bewußtseinsgegenstandes ist. Zu dieser Vorstellungsbeziehung können dann noch hinzukommen *aliae quædam praeterea formae,* und zwar entweder *voluntates* und *affectus,* z. B. wenn ich etwas will oder fürchte; oder *judicia,* wenn ich bejahe oder verneine.[1])

Der Obersatz also ist falsch. Wie steht es mit dem Untersatz: Das Urteil sei kein Zustand des Intellektes, folglich bleibe dafür nur die Zugehörigkeit zum zweiten

---

[1]) Ich habe wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß in dieser dreigliedrigen eine andere, zwei Glieder umfassende impliziert ist, die mit der in actiones und passiones keineswegs zusammenfällt. Es werden einander einerseits die cogitationes, quae tantum rerum imagines sunt, andererseits diejenigen, welche alias quasdam praeterea formas habent, gegenübergestellt. Damit ist auf eine innere Verwandtschaft zwischen Urteil und Begehren hingewiesen. Das ihnen Gemeinsame ist, nach Brentano, »daß sie ein Vorstellen als Fundament enthaltend, noch eine andere, besondere Form hinzufügen.«

Nur achte man darauf, daß es hier Descartes an einem gemeinsamen Namen für beide, der diese Seite ihrer Zusammengehörigkeit charakterisierte, fehlt. Es ist auch nicht nötig, weil hier ja die Dreiteilung im Vordergrund steht. An andern Stellen ist aber eben diese Zweiteilung gemeint und so insbes. an unserer Stelle: per solum intellectum percipio tantum ideas. Wo es auf sie explizit ankommt, wird sich das Bedürfnis nach einem Namen, der für alles Bewußtsein, das nicht selbst ein Vorstellen ist, aber auf ein solches gebaut ist, eher einstellen. Dafür verwendet Descartes ebenfalls zuweilen den Namen actio und, per denominationem a potiori, volitio. Dieses bedeutet dann nicht ein Wollen im eigentlichen Sinn, sondern ein auf Vorstellen gebautes Bewußtsein überhaupt. Und natürlich wäre es ein Trugschluß, wenn daraus, daß etwas kein intellectus solus ist, geschlossen würde, es sei ein velle im engern Sinne!

Gliede der Disjunktion übrig, zum *velle*? Ich glaube, daß man auch ihn leicht als unkräftig erkennen wird.

Was hat *intellectus* hier für einen Sinn? Offenbar bedeutet es nichts als Vorstellen im weitesten Sinne des Wortes; folgt nun wirklich, daß die Urteile, wenn sie nicht als *ideae* gelten können, für eine Modifikation des *velle* oder eine ihm koordinierte Spezies zu halten sind?

Keineswegs! Das wäre nur dann zu schliessen, wenn Descartes außer der Klasse der *Ideae* bloß eine mehr gelten ließe.

Dem widerspricht aber die Stelle *Med. III* aufs allerentschiedenste.

2. Es ist darum sehr begreiflich, daß man sich alle Mühe gab, diese als nebensächlich in ihrer Bedeutung herabzudrücken und gleichsam zum Verschwinden zu bringen. Man sucht nachzuweisen, daß Descartes, wenn er Vorstellen, Urteilen und Begehren unterscheide, gar nicht die Absicht habe, eine Klassifikation vom deskriptiven Standpunkte, d. h. von dem innerer Verwandtschaft zu geben: So auch Christiansen (a. a. O. S. 16) und zwar glaubt er, hiefür ein Doppeltes anführen zu können:

A) Er macht auf die Eingangsworte aufmerksam, zufolge denen die Enumeration einem besonderen Zwecke zu dienen habe, und vermutet, daß diesem Zwecke eine Einteilung nach einem mehr äußerlichen Gesichtspunkte am besten entspreche.

B) Einen entscheidenden Beweis dafür aber, daß es sich hier nicht um eine Abgrenzung der psychischen Akte nach innerlicher Verwandtschaft handle, sieht er in Folgendem:

Descartes fasse hier die *voluntates* mit den *affectus* zu einer Klasse zusammen; es sei aber niemals

seine Ansicht gewesen, daß diese beiden Bewußtseinsarten einander innerlich nahe stünden.

α) »Denn während er im Willensakt einen Zustand der Aktivität erblickt, sind ihm die Affekte Zustände der Passivität, *quas mens habet . . . ab eo quod a corpore cui intime conjuncta est, aliquid patiatur (princ. philos. IV. 190.)*

β) Nicht den *voluntates*, sondern den *ideae* sind die *affectus* verwandt. *On les* (*scil.* die Affekte) *peut nommer des perceptions lorsquo'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme, ou des volontés (les passions de l'âme art 28.)*

γ) Descartes rechnet die Affekte zu den *sentiments*, deren er 7 Arten aufzählt, außer den 5 äußeren die 2 inneren, nämlich die *appetitus naturales* (Hunger, Durst u. s. w.) und die *affectus*. Und wie er genau unterscheidet zwischen der Empfindung des Hungers und dem Willen zum Essen, so behauptet er auch, daß der Affekt durchaus nicht identisch ist mit dem Willensakt, der sich ihm oft, aber nicht ausnahmslos anschließt. (*Epist.* vom Jahre 1647, dem Übersetzungsjahr der Meditationen! AT IV. 603.)

Trennt nun aber Descartes in der oben angeführten Enumeration die Affekte von den verwandten Vorstellungen, um sie den ihnen innerlich fremden Willensakten zuzugesellen, so ist das ein Beweis dafür, daß hier keine eigentliche Klassifikation gegeben werden sollte!

Die Antwort scheint mir leicht:

A) daß es Descartes nicht auf eine ganz vage und sozusagen nur für den Moment berechnete, oberflächliche Ordnung abgesehen habe, geht aus dem Wortlaut

klar hervor: *nunc autem ordo videtur exigere* — eine methodische Forderung also ist es — *ut prius meas cogitationes in certa genera distribuam et in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprio consistat inquiram.* Dagegen hat Christiansen zweifellos Recht, wenn er bemerkt, die vorliegende Klassifikation diene einem besonderen Zweck; aber es scheint mir ein solcher zu sein, dem mit keiner andern als einer deskriptiv tiefgreifenden Scheidung zu genügen ist.

Welches dieser Zweck ist, steht wohl außer Frage:

Es sollen von den übrigen diejenigen Bewußtseinsphänomene geschieden werden, denen Wahrheit und Falschheit im eigentlichen Sinne zukommt. Wie aber vermöchte eine Klasse unter einem äußerlichen Gesichtspunkt diesen Dienst zu leisten? Erkennt nicht jeder, der sich einigermaßen diese Begriffe klarzumachen weiß, wie sie aufs innigste mit dem Wesen des Urteils zusammenhängen?

Wäre, was Descartes hier als *judicia* von Vorstellen und Begehren scheidet, nicht durch eine fundamental andere Weise der Subjekts-Objektsbeziehung von ihnen verschieden, wie sollte man es sich erklären, daß sie, und nur sie, durch die eigentümliche Vollkommenheit der Wahrheit vor den andern ausgezeichnet sind?

B) Doch wenden wir uns dem zweiten Einwande gegen die Beweiskraft der Klassifikation in *ideae, judicia, affectus sive voluntates* zu. Descartes erblicke im Willen einen Zustand der Aktivität, in den Affekten einen solchen der Passivität, rechne sie zu verschiedenen Klassen, woraus Christiansen entnehmen will, daß die obige Einteilung nicht als ernsthafte oder doch nicht als definitive Ansicht unseres Philosophen angesehen werden dürfe. Diese gehe vielmehr dahin, daß die Affekte der Klasse des Vorstellens angehörten.

ad α) Da fragt es sich zunächst, ob wir ein Recht haben mit Christiansen die Zugehörigkeit zweier Bewußtseinsphänomene zur selben Grundklasse psychischer Beziehung *(forma)* schon aus dem Grunde zu leugnen, weil uns von Descartes eines davon als eine *actio*, das andere aber als eine *passio* bezeichnet wird. Diese Frage ist nur zu entscheiden auf Grund einer exakten Begriffsbestimmung dieser Termini. Ich kann auch hier an das oben, S. 5 ff. Gesagte erinnern. Wir haben dort erkannt, daß die genannten Ausdrücke von unserem Philosophen nicht immer synonym gebraucht werden. Einmal gilt ihm etwas als eine *actio*, weil es ein Wollen oder Ausfluß eines solchen ist, und ihm steht dann alles unwillkürliche psychische Verhalten als ein passives gegenüber; dann wieder hören wir ein Bewußtsein eine *actio* nennen, wo dieser Name einen negativen Begriff bedeutet, nämlich etwa soviel, als ›nicht durch physiologische Reize bedingt‹ und in diesem Sinne ein reiner Akt der geistigen Seele, also ein Unterschied, der sich in gewissen Grenzen mit dem, was Neuere als den von Spontanität und Rezeptivität zu bezeichnen lieben, deckt; im Gegensatz zu solchen, die wie Sinnesempfindung und Phantasie unmittelbar durch Vorgänge im Gehirn verursacht sind. In beiden Anwendungen aber handelt es sich um genetische Differenzen, während wir es hier offenbar mit einer deskriptiven Frage zu tun haben. Für sie kommt darum lediglich eine dritte Bedeutung von *actio* und *passio* in Betracht, welche einen inneren, deskriptiven Unterschied betrifft; nämlich den von Akten, welche sinnlichen Charakter besitzen im Gegensatz zu solchen geistiger Natur. Dieser Unterschied aber deckt sich, wie bereits oben festgestellt worden ist, ziemlich mit einem, der schon Aristoteles bekannt war, und bei diesem in der Zuordnung gewisser Akte zum sensitiven, anderer zum intellektiven Seelenteil zum Ausdruck kommt. Damit aber ist auch zu-

gestanden, daß ein Auseinandertreten in dieser Hinsicht nichts gegen eine Verwandtschaft inbezug auf den fundamentalen Charakter der Bewußtseinsbeziehung besage. Daß Aristoteles mit seiner Scheidung der Grundklassen in *νοῦς* und *ὄρεξις* in Widerspruch geriete, indem er in jede von ihnen Akte sinnlicher neben solchen geistiger Natur eingliedert, also z. B. dem höhern Begehren, der *βούλησις*, ein niederes, das *ἐπιθυμεῖσθαι* als Fälle der einheitlichen Klasse der *ὀρέξεις* gegenüberstellt, wird kaum jemand behaupten. Dann aber lasse man das Gleiche auch für Descartes gelten und gestehe ihm zu, daß seine Zusammenfassung der *affectus* mit den *voluntates,* wie er sie in der dritten Meditation vorträgt, durchaus vereinbar bleibt mit der Behauptung, daß die Affekte *passiones*, d. h. hier sinnliche Zustände des Gemütes oder Begehrens, die *voluntates* aber Begehrungen von höherer, rein geistiger Art sind.

ad β) und *γ)* Doch haben wir auch ein Recht, die Affekte in solcher Weise als Regungen des Gemütes oder Begehrens von sinnlichem Charakter zu fassen? Christiansen macht uns ja darauf aufmerksam, daß Descartes darunter etwas ganz anderes, nämlich Empfindungen, also Vorstellungen, verstehe.

Das ist nun zuzugeben, aber mit der Einschränkung, daß Descartes auch diesen Ausdruck *(affectus)* nicht eindeutig gebraucht, ohne deswegen in eine unbewußte Äquivokation zu fallen, da die Tatsachen zur Homonymie vollen und durchsichtigen Anlaß geben. Unter dem Affekt des Hungers z. B. kann man — und versteht Descartes in der Tat — ein Doppeltes verstehn: ein sinnliches Unlustgefühl und jene sinnliche Empfindungsvorstellung, die diesem Gefühl zugrunde liegt.[1]) Von

[1]) Drittens bedeutet Hunger ein nicht sinnliches Begehren, das auf jenen beiden sinnlichen Bewußtseinsbeziehungen beruhende geistige Begehren nach Speise.

welcher diesen beiden Bewußtseinstatsachen gilt nun, daß sie zur Klasse des Vorstellens gehöre? Offenbar nur von der zweiten. Nicht sie aber, sondern die erste hat unser Philosoph offenbar im Auge, wenn er in *Med. III* den *voluntates* die *affectus* als Phänomene derselben Grundklasse koordiniert.

So spricht denn keines der von Christiansen herangezogenen Momente dafür, daß die Zusammenfassung von *affectus* und *voluntates* zur selben Klasse keine ernstgemeinte gewesen sei, und die daraus gezogenen Folgerungen über die Natur des Urteils werden hinfällig.

Ja noch mehr! Gerade diejenige Stelle, auf welche sich Christiansen, zu Gunsten seiner Auffassung des Verhältnisses von Affekt und Willen mit besonderem Gewichte beruft, der an Chanut gerichtete Brief (AT IV p. 602), weit entfernt der Leugnung eines gemeinsamen und fundamentalen Grundzuges beider zur Stütze zu dienen, spricht sich vielmehr mit ziemlicher Klarheit darüber aus, worin eben dieser Grundzug nach Descartes besteht. Alle Phänomene der dritten, neben Vorstellen und Urteilen nach erübrigenden Grundklasse, erfahren wir dort, sind solche entweder des Liebens oder des Hassens *(l'amour* oder *la hain);* Lieben nämlich im weitesten Sinne des Wortes verstanden, wie Descartes scherzhaft erläuternd hinzufügt, nicht in jenem speziellen, *comme on le terme fait sonner si souvent aux oreilles de filles.*

Dieser gemeinsame Grundzug des Liebens (oder Hassens) differenziert sich nun in äußerst mannigfaltiger Weise nach der Art der dem *amour* zugrundeliegenden Vorstellungen sowohl, wie nach der Weise, in der wir das Vorgestellte beurteilen.

Solche Differenzen sind z. B. *joie, tristesse, desire.* Ist die Liebe *(amour* oder *mouvement de la volonté)* gegründet auf die Erkenntnis von der gegenwärtigen

Existenz des geliebten Gutes *(que le bien est présent)*, so nennt man sie Freude; begleitet sie das Bewußtsein, daß das Gute abwesend ist, so heißt sie Traurigkeit, und liegt ihr die Erwägung zugrunde, daß es gut wäre, es zu gewinnen, so handelt es sich um das Phänomen des Verlangens oder der Sehnsucht.

Aber noch in anderer Richtung differenzieren sich die Regungen des Liebens, je nachdem es sich um einen *amour, qui est purement intellectuelle au raisonable*, d. h. ein auf Vernunft gegründetes, geistiges oder um ein Lieben, *qui est une passion*, d. h. solches von sinnlich affektivem Charakter, handelt.

M. a. W. es gibt *deux amours*, einen *amour raisonable* und einen *amour sensitive*, und Descartes weiß uns über das Verhältnis beider trotz der Knappheit seiner Darstellung in der leider zu wenig beachteten und doch für die Psychologie der Emotionen höchst bedeutsamen kleinen Abhandlung an Chanut außerordentlich viel Treffendes zu sagen. Die Phänomene der niederen, sensitiven Art zeigen sich, nach ihm, in eigentümlicher Verschränkung und Wechselwirkung mit jenen höhern, geistigen Akten des Liebens: Weil unsere Seele mit dem Leibe verbunden ist, ist diese vernünftige Liebe einer andern zugeordnet, die man die sinnliche oder sensitive nennen kann und die, wie ich ganz allgemein von den *passions*, den Begehrungen, als auch den Sinnesempfindungen dies lehrte (auf S. 461 der franz. Ausg. m. Prinz.) nichts anderes ist als konfuses Bewußtsein, in der Seele erzeugt durch einen Nervenprozeß, das sie disponiert zu jenem andern, klareren Bewußtsein, worin die höhere Liebe besteht.

So ist z. B. im Durst die Empfindung, die man von einer Trockenheit in der Kehle hat, ein konfuses Bewußtsein, welches disponiert zum Verlangen zu trinken, aber nicht selbst dieses Verlangen; so spürt man auch bei der Liebe eine undefinierbare Hitze im

Herzen, einen übermäßigen Blutandrang in den Lungen, welcher bewirkt, daß man die Arme ausbreitet, um etwas zu umarmen und welche der Seele die Neigung erteilt, sich mit einem gegenwärtigen Objekte zu vereinigen.

Aber das Bewußtsein dieser Hitze oder jener Trockenheit ist wohl zu unterscheiden von dem, welches in der »Vereinigung mit dem Objekte« besteht, z. B. beim Durste von dem Verlangen nach dem Getränk, und so kommt es denn bisweilen vor, daß diese sinnliche Empfindung sich in uns findet, ohne daß unser Wille sich veranlaßt sieht, etwas zu lieben, weil wir eben kein Objekt, das dessen würdig wäre, gewahren.

Andererseits mag es wieder vorkommen, daß wir ein Objekt, das liebenswert wäre, erkennen, und uns liebend ihm zuwenden, ohne daß der Akt den Charakter der Leidenschaftlichkeit hätte, weil der Körper dazu nicht gehörig disponiert ist.

Aber für gewöhnlich finden sich diese beiden Arten von Liebe vereint: sie stehen zu einander nicht nur in inniger Wechselwirkung, sondern sie sind auch innerlich verwandt durch den alle durchdringenden und umfassenden Grundzug des *amour*. Und dieser ist es offenbar, der Descartes leitet, wenn er in der Stelle der dritten Meditation *affectus et voluntates*, sinnliches und geistiges Begehren und Fühlen zur Einheit einer, dem Vorstellen und Urteilen koordinierten Grundklasse verbindet.

So spricht denn nichts dagegen, daß wir uns in der Frage nach den Grundklassen psychischer Betätigung bei Descartes an die von uns als grundlegend gekennzeichnete Stelle der dritten Meditationen zu halten haben, und nichts dafür, daß unser Philosoph die dort geäußerte Ansicht über das Verhältnis der Urteile zu den Vorstellungen einerseits, den Wollungen

und Gemütsbewegungen anderseits später wieder aufgegeben habe. Es genügt, wenn wir annehmen, daß ihm jedes Urteil als ein *actus imperatus voluntatis,* eine Willenshandlung gegolten habe. Dies aber finden wir schon in dem folgenden, dem vierten, Buche der Meditationen mit aller Klarheit ausgesprochen.

Und daran wird uns, glaube ich, auch der eigentümliche Gedankengang nicht irremachen können, den Christiansen einschlägt, um seine Interpretation gegenüber der von Brentano gegebenen Erklärung zu retten. Es sei, führt er (a. a. O. S. 2) aus, bei Descartes nicht ausgeschlossen, daß etwas ein Wollen und zugleich ein Willenseffekt sei. Dies hänge mit einer seltsamen Theorie dieses Philosophen zusammen, die durch die Beobachtung des alternativen Charakters jeder inneren Betätigung hervorgerufen scheine:

»Demselben Objekt gegenüber ist immer eine entgegengesetzte Stellungnahme möglich, wir können es begehren oder fliehen, es bejahen oder verneinen. Damit nun von den gegebenen zwei Möglichkeiten *(deux contraires)* die eine oder die andere sich realisiere, scheint ihm eine Wahl, eine Willensentscheidung, erforderlich *(choisir l'un ou l'autre des deux contraires);* der Wille muß wählen zwischen Bejahen und Verneinen, zwischen Begehren und Fliehen. So führt ihn eine anthropomorphisierende Betrachtung des Willensvermögens dazu, den Willensakt zu verdoppeln, ihn zu zerlegen in den Akt der Stellungnahme und den Entschluß der Stellungnahme. Und danach wäre die Stellungnahme Willensakt und Willenseffekt zugleich, und der Wechsel zwischen den Ausdrücken »der Wille affirmiert« und »der Wille will affirmieren« wäre erklärt.

»Wir können also, schließt Christiansen, Brentanos Argument, daß Bejahen und Verneinen Willenseffekt sei, als richtig zugeben, müssen aber seine Folgerung,

das Urteil sei demnach kein Willensakt zurückweisen.

Ich antworte:

1. Ich wüßte nicht, wer so argumentiert hätte. Bei Brentano kann ich das Argument, weil das Urteilen für Descartes aus einem Wollen hervorgehe, könne es ihm nicht selbst ein Wollen sein, nicht finden.

2. Brentano würde vielmehr ohne weiters zugeben, daß auch ein Wollen bisweilen der Effekt eines Wollens sein könne. Dies ist gar oft und insbesondere dann der Fall, wenn ein Begehren durch ein anders motiviert ist. Es ist dies gar keine so seltsame Lehre, wie Christiansen anzunehmen scheint, und insbesondere keine Descartes eigentümliche Theorie. Jedesfalls auch nicht eine solche, die ihn zu einer anthropomorphisierenden Betrachtung des Willensvermögens drängen müßte; wohl aber zu einer Verdoppelung der Willensakte, nämlich zur Unterscheidung eines motivierenden Willens (des auf den Zweck gerichteten) vom motivierten (dem auf das Mittel gerichteten) Wollen. Von diesen beiden Akten wird man den ersten nur im Sinne das *actus elicitus*, den zweiten aber sowohl im Sinne eines solchen, als auch im Sinne eines *actus imperatus*, als Willensakt bezeichnen können, und niemand, der erwägt, wie diesem dann die eine Bezeichnung an sich, die andere aber inbezug auf den motivierenden Willensakt, aus dem er fließt, zukomme, wird darin eine Schwierigkeit oder gar einen Widerspruch gelegen sehen.

Doch der Tadel Christiansens scheint vielmehr der zu sein: Descartes habe hier einen Akt aus einem Vermögen, wie einen Akt aus einem andern Akt hervorgehen lassen, d. h. er habe ein Vermögen hypostasiert. Allein ich kann nichts bei Descartes finden, was einen solchen Vorwurf rechtfertigte; wohl aber will mir

scheinen, als sei er aus einer Verlegenheit auf seiten des Kritikers erwachsen. Diesem scheint es eben entgangen zu sein, was Descartes sehr wohl erkannt hat, daß im Falle einer derart motivierten Wahl zwei Akte des Begehrens vorliegen, und eben darum, weil er den zweiten in seiner Erfahrung nicht vorfindet, glaubt Christiansen, Descartes müsse unrechtmäßig, durch Hypostase des Willensvermögens, dazu gekommen sein. Umso begreiflicher aber ist es mir, daß Christiansen selbst in Fällen, wo es sich um eine Entscheidung über wahr und falsch handelt, und zwar um eine solche, bei der ein Wollen im Spiele ist, das Bejahen oder Verneinen selbst für ein Wollen hält; wenn ich auch nicht einzusehen vermag, warum man dieses dann nicht immer ein *velle*, sondern ein *affirmare* oder *negare* nennt. Auch das ist mir unverständlich, was es dann für einen Sinn hat, ein Begehren oder ein Urteilen einen Willenseffekt zu nennen, was doch, wenn ich ihn recht verstehe, auch Christiansen gelten lassen will.

Wenn aber Descartes selbst von keiner dieser Schwierigkeiten etwas verspürt, so scheint mir dies, mehr als anderes, ein entscheidendes Argument dafür, daß sie eben auf seinem Standpunkte nicht vorhanden sind, weil er wohl zu unterscheiden wußte, zwischen Fällen, wo der von einem Wollen motivierte Akt selbst wieder ein Wollen, und solchen, wo er ein Phänomen aus einer vom Willen innerlich verschiedenen – und nur etwa durch Analogie ihm verwandten — Klasse psychischer Betätigung, ein Akt des *judicare*, ist.

Daran wird schließlich auch die vereinzelte Stelle gegen Hobbes (AT VII p. 192) nichts ändern können, auf welche sich Christiansen [1]) beruft. Hobbes meinte, die innere Zustimmung könne doch nicht Sache des Willens

[1]) a. a. O. S. 19.

sein, denn werde uns etwas klar bewiesen, so glauben wir es, wir mögen wollen oder nicht: *volentes nolentes credimus.* Descartes erwidert, der Ausdruck »*volentes nolentes credimus*« enthalte in sich einen Widerspruch, und sei ebenso unzulässig, wie wenn man etwa sagen wollte »wir begehren, wir mögen wollen oder nicht«: »*verbum enim nolentes in talibus non habet locum, quia implicat nos idem velle et nolle.*« »Das *credere*,« so schließt Christiansen aus dieser Wendung gegen Hobbes, »ist also ein *velle!*

Descartes soll hier das Bejahen und Verneinen für ein Begehren, ein Wollen halten! Christiansen geht also noch weiter als diejenigen, die unserem Philosophen bloß die Lehre zuschreiben, das Urteil sei, wie das ihm als Spezies koordinierte Begehren, ein Stellungnehmen in einem beiden übergeordneten Sinne. Ich kann aber in der herangezogenen Stelle weder für die eine, noch für die andere Auffassung einen zwingenden Beweis erblicken.

Vor allem ist zu sagen, daß Hobbes selbst bei seinem Einwand keineswegs unzweifelhaft klar die Position im Auge hat, daß das Urteilen ein *velle* sei. Er sagt wörtlich: »Nicht nur das Wissen von einer Wahrheit, sondern auch der Glaube daran und die Zustimmung zu ihr, stehen mit dem Wollen in keinem Zusammenhange, denn was uns stringent bewiesen oder nur plausibel dargestellt wird, das glauben wir, ob wir wollen oder nicht. Richtig ist, daß das Äußern der Bejahung und Verneinung, des Zustimmens und Verwerfens, Willkürhandlungen sind; daraus folgt aber keineswegs, daß die Zustimmung als Bewußtseinsakt vom Willen bedingt wird.«[1])

[1]) Praeterea non modo scire aliquid verum esse, sed et credere vel assensum praebere, aliena sunt a voluntate; nam quae validis argumentis probantur, vel ut credibilia nar-

So richtet sich denn Hobbes' Angriff weit eher gegen die Subsumierung des Urteilens, nicht unter das Wollen, sondern unter die Willens h a n d l u n g e n.

Darauf antwortet nun Descartes: *Cum autem hic dicitur nos rebus clare perspectis volentes nolentes assentiri, idem est ac si diceretur nos bonum clare cognitum volentes nolentes appetere: verbum enim nolentes in talibus non habet locum, quia implicat nos idem velle et nolle.*

Veranschaulichen wir uns die Argumentationsweise zunächst an einem Beispiel. Es würde einer die Behauptung aufstellen, er beurteile etwas ohne es vorzustellen, und darauf zur Antwort erhalten, das heiße nichts anderes, als daß er es vorstelle, ohne es vorzustellen. Dürfen wir dem Opponenten auf das hin ohneweiteres zumuten, er halte alles Urteilen für ein Vorstellen? Offenbar nicht! Es genügt, wenn wir annehmen, er befände sich mit der Wahrheit in Einklang und wolle ein Bejahen oder Verneinen von etwas, was nicht zugleich Gegenstand des Vorstellens sei, als unmittelbar widersprechend verwerfen. Ich glaube nun, daß wir auch aus der Antwort Descartes' nicht mehr entnehmen dürfen, als daß ihm ein Urteilen, das nicht aus einem Wollen fließe, unmittelbar absurd scheine. Das aber ist es, was mit meiner Auffassung seiner Lehre durchaus im Einklange steht. Schon Brentano hat (a. a. O. S. 52) die Bemerkung gemacht, daß Descartes in seiner Klassifikation dem Urteil die dritte Stelle darum zuweise, weil es nach ihm

---

rantur, v o l e n t e s n o l e n t e s c r e d i m u s. Verum est, quod affirmare et negare, propugnare et refellere p r o p o s i t i o n e s sunt a c t u s v o l u n t a t i s; sed non ideo sequitur a s s e n s u m i n t e r n u m dependere a voluntate. Es hätte offenbar keinen Sinn, diesen assensus internus dem affirmare propositiones gegenüberzustellen, falls unter diesem etwas anderes als das Kundgeben des Urteilens, unter jenem aber nicht dieses selbst verstanden wäre.

sowohl ein Vorstellen als auch ein Begehren zur Voraussetzung habe und dadurch kompliziert sei. Daß Descartes selbst damit das Wahre getroffen, will ich keineswegs behaupten. Es ist vielmehr offenkundig, daß er Hobbes gegenüber im Unrechte ist, wenn er ein unwillkürliches Bejahen für widersinnig hält; und nicht minder deutlich ist, daß ihn hier die Sprache täuscht, die den Gedanken einer Willenshandlung den Verben: urteilen, bejahen, anerkennen etc. als innere Sprachform gesellt und es dadurch bewirkt, daß die Abhängigkeit des Urteils vom Wollen, welche Descartes, wie vielen vor ihm (man vergl. Suarez), aus anderen und zahlreichen Gründen ohnedies feststand, für ihn geradezu den Schein einer analytischen Einsicht annahm.

Vielleicht wird mir eingewendet werden: Descartes selbst erläutere den Charakter dieser unmittelbaren analytischen Einsicht keineswegs durch das Beispiel eines Urteilens ohne Vorstellen, sondern eines Begehrens ohne Begehren. Allein ich frage: Was soll schwerer ins Gewicht fallen, daß der geniale Psychologe in der Hitze des Gefechtes ein nicht ganz in seinen Konsequenzen überlegtes Beispiel sich habe entlocken lassen, oder daß er, im Widerspruch mit den entscheidendsten Stellen seiner Schriften, in eklatantem Widerspruch mit dem Zeugnisse der unmittelbaren Erfahrung und im Gegensatz zur gesamten Psychologie vor ihm das Urteilen mit dem Begehren verwechselt oder doch für eine Modifikation desselben gehalten habe, ohne an der sich sofort aufdrängenden Frage nach dem Charakter dieser Modifikation auch nur zu rühren? *In dubiis mitius!* Wie wenig aber bedeutet einer solchen prinzipiellen Konfusion gegenüber ein gelegentlicher und vereinzelter Fehlgriff infolge Äquivokation; zumal da das Verbum *velle* diese Gefahr nicht in minderem Grade enthalten hat, wie unser Wille in der Zusammensetzung ›Willens-

freiheit‹. Man prüfe die Schriften selbst solcher Denker, die Descartes an Größe nicht nachstehen, wie eines Leibniz, darauf hin, wie oft sich ihnen *in concreto* dem Begriffe des *actus elicitus* der des *actus imperatus* unterschiebt. Der Streit um Determinismus und Indeterminismus wäre längst entschieden, wenn diese Äquivokation aus der Welt zu schaffen wäre. Soll man nun etwa jedem, der in seinen Raisonnements darüber durch jene Homonymie gelegentlich in die Irre geführt wird, zumuten, er habe eine Willenshandlung, wie etwa das Spazierengehen — Bain bringt es einmal direkt als Beispiel eines Wollens — für etwas Psychisches gehalten? Wenn nicht, so belaste man auch Descartes nicht mit einer ähnlichen Verkehrtheit, solange dafür nichts Zwingenderes vorliegt, als eine — nicht einmal ganz sichergestellte — dialektische Entgleisung!

II. Kapitel.

Die Ideen.

§ 6. Nachdem wir die in der dritten Meditation gegebene Klassifikation der Bewußtseinszustände in Vorstellungen, Urteile und Begehrungen als eine grundlegende erkannt und in dieser ihrer Bedeutung gegen neuere Einwände gesichert haben, wollen wir uns im folgenden vorzugsweise ihrem ersten Gliede, den Phänomenen des Vorstellens, zuwenden.

Unter dem Vorstellen versteht Descartes die fundamentale Bewußtseinsweise, die allen andern notwendig zu Grunde liegt. Er hat dafür die Namen *perceptio* und *idea*.

Diesen umfassenden Sinn betont er sowohl dem engeren Sprachgebrauche derer gegenüber, die unter *idea* nur eine sinnliche Vorstellung verstehen wollen, wie Hobbes, als auch gegen jene, die das uneigentliche Vorstellen, insbesondere das von Widersprechendem, von dieser Bezeichnung ausschließen möchten. »Ich bezeichne,« sagt er, »ganz allgemein mit dem Namen Idee alles das, was in unserm Geiste ist, wenn wir uns etwas denkend vergegenwärtigen *(concevoir)*, gleichviel auf welche Weise wir es denken.« (Vgl. AT VII. p. 160, III 392, 395.)

Als Bewußtseinsbeziehung sind alle Ideen einander gleich, sofern aber die eine dies, die andere jenes zum

Inhalt hat, sind sie von größter Mannigfaltigkeit (AT VII. p. 40.) Wo dagegen eine Differenz in der Bewußtseinsbeziehung selbst auftritt, befinden wir uns bereits in andern Grundklassen psychischer Betätigung, welche Descartes von der fundamentalen Klasse des Vorstellens durch die Bemerkung abgrenzt, beim Vorstellen schließe das Bewußtsein nicht mehr ein als eine Art von Ähnlichkeit mit dem Gegenstande *(rei similitudinem complecti)*, während Urteilen oder Wollen je eine andere Form oder Weise des Bewußtseins hinzufügen. (AT VII. p. 36.)

Darüber ist weiter nicht viel zu sagen, insbesondere nach der trefflichen Studie, die Twardowski dem Gegenstande unter dem Titel »Idee und Perzeption« gewidmet hat. Ich will hier nur in Erinnerung bringen, daß Descartes die Termini *perceptio* und *idea* æquivok gebraucht; einmal bedeutet der Name *perceptio* soviel wie Vorstellungsakt, als Korrelat zu der *idea* im objektiven Sinne, d. h. zum Inhalte des Vorstellens, dann wieder heißt er soviel wie evidentes Erfassen, und zwar bald im Sinne eines einfachen Wahrnehmens, bald wieder, besonders in Verbindung mit dem Prädikate der »Klarheit«, im Sinne eines Bemerkens, das, durch das weitere Prädikat »deutlich« *(distincta perceptio)* determiniert, zu einem Deuten und Unterscheiden wird. Auf diese Homonymie muß man umso mehr acht haben, als es nicht immer leicht ist, die verschiedenen Bedeutungen von *perceptio* [1]) auseinanderzuhalten, zumal jeder Akt des Vorstellens nach Descartes zugleich ein Erfassen ist, und zwar in doppeltem Sinne, ein sich selbst Erfassen *(conscientia)* und ein Erfassen eines objektiven (= immanenten) Inhaltes.

Aber auch der Terminus *idea* wird nicht immer im selben Sinne gebraucht. Darauf deutet z. B. die Definition, welche wir im Anhange zu den *II. resp.* finden:

Ideæ nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam[1]) *illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam eius quod verbis illis significatur. Atque ita non solas imagines in phantasia depictas ideas voco; imo ipsas hic nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasia corporea, hoc est in parte aliqua cerebri depictæ, sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversam informant.*« [2])

Hier hat Descartes offenbar die Absicht seine Bedeutung von *idea* gegen einen ganz anderen Sprachgebrauch, wo der Name ein außerbewußtes Sein bezeichnet, abzugrenzen. Bezüglich der »in der Phantasie abgemalten Bilder« sagt er nämlich, man habe zu unterscheiden

a) Die »Eindrücke« in einem bestimmten Teile des Gehirnes. Diese will Descartes nicht Ideen genannt wissen.

b) Aber diese Eindrücke »informieren« den der Einwirkung der betreffenden Partie des Gehirnes ausgesetzten Geist, d. h. sie prägen ihm eine Form,[3])

---

[1]) In der Schrift passiones animæ bedeutet perceptio in der Regel weder vorstellen noch wahrnehmen, sondern allgemeiner sich rezeptiv und kenntnisnehmend verhalten, und will alles umfassen, was kein Wollen ist.

[2]) AT VII. p. 160.

[3]) Man bemerkt leicht, daß hier »Form« etwas anderes bedeutet, als in der oben zitierten Stelle der 3. Meditation, wo von Bewußtseinsformen nicht im Sinne inhaltlicher Differenzen, sondern in dem von Bewußtseinsbeziehung selbst die Rede war. Diese Äquivokation ist durchaus verständlich und knüpft in ihren beiden Bedeutungen an den Sinn des Aristotelischen εἶδος, als dessen, was die Wesensdifferenzen verleiht, an. Denn während von einem Standpunkte aus, dem des Vergleiches der verschiedenen Klassen des Bewußtseins, die Vorstellungsbeziehung, ebenso wie die des bejahenden oder verneinenden

einen *εἶδος* im Aristotelischen Sinne auf, eine Idee. Damit ist uns zugleich auch der Sinn jenes »unmittelbar« *(immediatam)* klar geworden; es steht im Gegensatze zu dem, was, wie der physiologische Prozeß, nicht selbst ins Bewußtsein tritt. Zugleich aber auch zu einem weitern, damals vielfach noch üblich gewesenen, Sinne, der sich ungefähr mit den von Demokrit in die Philosophie eingeführten von Objekt zum Subjekte wandernden Spezies (*εἴδωλα*) deckt. Diese hatten nämlich, nachdem sie vor der scholastischen Reflexion aus Substanzen zu Qualitäten geworden waren, ebenfalls den Namen *idea* usurpiert und dadurch zu einer großen Verwirrung Anlaß gegeben, von der man sich aus der sehr belehrenden Streitschrift, die der geniale Arnauld gegen die konfuse Ideenlehre des P. Malebranche *(De vraies et des fausses ideés.* Cap VII ff.) gerichtet hat, anschaulich überzeugen kann.

Nicht unwichtig und in diesem Zusammenhange erwähnenswert ist auch Descartes' Bemühen, Irrtümer abzuwehren, die aus dem vieldeutigen Gebrauche der Termini *idea* und *perceptio* in ihrer Anwendung auf das Gebiet der Empfindungsvorstellungen sich ergeben können. Er will die Empfindung im eigentlichen Sinne des Wortes scharf unterschieden wissen von

a) dem zugrundeliegenden physiologischen Prozeß

b) den durch sie veranlaßten höhern, geistigen Prozessen, insbes. Assoziationen, Urteilen und Schlüssen.

Dreierlei ist es ja, was man gewöhnlich eine Empfindung nennt:

Urteilens, und wiederum die des Begehrens, als die wesentlichen Differenzen erscheinen, stellen sich für den, der die Klasse des Vorstellens für sich betrachtet, als solche die Unterschiede des Was dar. Und so kommt jenes das vorstellende Bewußtsein differenzierende Was zu dem Namen einer Form.

1. Der von äußeren Reizen angeregte physiologische Vorgang, den, weil er ein rein körperlicher ist, der Mensch mit dem Tiere gemein hat. Er besteht wesentlich in Bewegungen kleiner Teilchen des betreffenden Sinnesorganes und des Gehirnes:

ad primum pertinet tantum illud quod immediate afficitur organum corporeum ab objectis externis, quodque nihil aliud esse potest quam motus particularium istius organi et figuræ ac situs mutatio ex illo motu procedens. (*Sext. Resp.* AT VII. p. 437.)

Es handle sich beispielsweise um die Wahrnehmung eines Stabes: Der Meinung, diese komme dadurch zustande, daß sich von dem Stabe kleine Bildchen (*species intentionales*) ablösen und zum Auge hinschwebten, vermag Descartes nicht beizupflichten. Nur Lichtstrahlen will er gelten lassen, die von jenem Stabe reflektiert, im *nervus opticus* und durch dessen Vermittelung dann im Gehirn Veränderungen mechanischer Natur erzeugen. Das Nähere darüber wäre in seiner Dioptrik und in seinen gehirnphysiologischen Beiträgen nachzulesen. Uns interessieren hier diese naturwissenschaftlichen Leistungen ebensowenig wie seine mathematischen. Genug, daß auch jene Gehirnprozesse vielfach als Empfindungen bezeichnet werden, und daß Descartes gegen diesen Sprachgebrauch sich verwahrt, weil es sich dabei gar nicht um Bewußtseinszustände handelt.

2. Ein Bewußtsein schließt sich aber unmittelbar an den Gehirnprozeß an. Es ist die eigentliche Sinnesempfindung, die (wenn wir bei unserm, dem Gesichtssinne entnommenen Beispiele bleiben) einzig und allein in der Perzeption von Farbe und Helligkeit besteht und ihre Entstehung jener innigen Verbindung der Seele mit dem Gehirn verdankt, vermöge deren sie durch die in diesem sich abspielenden Prozesse derart in

Mitleidenschaft gezogen wird. Diese Empfindungen im eigentlichen Sinne sind:

perceptiones doloris, titillationis, sitis, famis, colorum, soni, saporis, odoris, caloris, frigoris et similium, quas oriri ex unione ac quasi permistione mentis cum corpore in sexta Meditatione dictum est. (AT VII. p. 437.)

3. Von ihnen will Descartes sorgfältig unterschieden wissen, alle jene Urteile, welche wir aus Anlaß dieser Empfindungen von Jugend auf über die Dinge der Außenwelt zu fällen uns gewöhnt haben. Was beim sog. Sehen eines Stabes wirklich Empfindung ist, beschränkt sich allein auf die Inhalte *color* und *lumen.* Wenn ich auf Grund dieser Farbenempfindung urteile, es sei außer mir ein gefärbtes Ding gegeben, und dieses farbige Ding sei ein Stock, ferner wenn ich aus der Ausdehnung und Begrenzung des gesehenen Farbenfleckes Schlüsse auf die Größe des Stockes, seine Gestalt, seine Entfernung ziehe, so pflegt man im populären Sprachgebrauche wohl auch alles das mit zur Empfindung zu rechnen; in Wahrheit gehört es aber offenbar dem Gebiete des Verstandes an.

Schon in seiner Dioptrik hat Descartes den Nachweis erbracht, daß alle solche Erkenntnis von Größe, Gestalt und Lage der Objekte Sache verstandesmäßiger Schlüsse sei. Um deren Verwechslung mit der Sinnesempfindung hintanzuhalten, macht er darauf aufmerksam, wie der Sprachgebrauch nicht ausnahmslos zu dieser Ausdehnung des Namens *perceptio* sich verstehe. Wenn nämlich ein derartiges Urteil auf Grund des Sinnenscheins zum erstenmale gefällt wird, gilt es noch nicht als Empfindung, sondern als Verstandesakt. Erst wenn solche Urteile und Schlüsse gewohnheitsmäßig, vielleicht sogar von frühester Kindheit an, sich in uns befestigt haben, rechnet man sie zur Empfindung, obwohl doch ein innerer Unterschied zwischen beiden

Fällen nicht besteht. Er liegt lediglich darin, daß sich solche gewohnheitsmäßigen Urteile mit größter Raschheit einstellen. Doch ist es gerade diese innige Verbindung mit der *perceptio,* welche die Unterscheidung erschwert.

Im folgenden aber wollen wir unter den verschiedenen Anwendungen des vieldeutigen Terminus *idea* derjenigen vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit widmen, die Descartes ihren objektiven Sinn nennt. *Sumi potest (idea) materialiter pro operatione intellectus . . . vel objective pro re per istam operationem repræsentata.* AT VII. p. 20 ff. (vgl. *idea formaliter und materialiter sumpta* AT VII. p. 232.) Unter dieser *res repræsentata* meint Descartes aber *ipsam rem cogitatam quatenus est objective in intellectu* und erläutert, was mit diesem *esse in intellectu* gemeint sei, in klarer Weise in der Erwiderung auf die ersten Einwände des P. Caterus.[1])

§ 7. Da das Verhältnis, in dem die Lehre von der *realitas objectiva* der Ideen zum Cartesischen Gottesbeweise steht, ihr eine für seine ganze Metaphysik, und insbesondere auch seine Erkenntnistheorie, grundlegende Bedeutung gibt, will ich sie in meiner Darstellung nicht aus diesem ihrem historischen Zusammenhange lösen und wende mich darum der Wiedergabe seines Gottesbeweises aus der objektiven Realität der Idee des vollkommensten Wesens zu.

Es ist zur Genüge bekannt, daß für Descartes das Dasein unserer Bewußtseinszustände das sichere Fundament bildet, worauf jegliche Erkenntnis sich aufbaut. Wir würden uns heute so ausdrücken: Das sekundäre (innere) Bewußtsein ist unmittelbar evident. Fragen wir

[1]) Vergl. hierüber außer dem folgenden § auch die eingehende Untersuchung bei Schwarz a. a. O. I. Teil S. 159 ff.

weiter, was denn nach Descartes den Gegenstand dieses inneren Bewußtseins bilde, so erhalten wir zur Antwort, dies seien einerseits die Bewußtseinstätigkeiten selbst, anderseits deren objektive, oder, wie andere sie genannt haben, immanente Inhalte. Ob diesen objektiven Inhalten bisweilen auch formal reale Gegenstände, d. h. wirkliche und außerbewußte entsprechen, kann man wohl als ein Hauptproblem seiner Meditationen bezeichnen. (AT. VII. p. 40.) Der Gang des Beweisverfahrens hat die oben besprochene Unterscheidung der *idea* als *modus cogitandi* (materiale Bedeutung) und als *res repræsentata* (objektive Bedeutung) zum Ausgangspunkte. Während, wie wir hörten, im ersten Betrachte die Vorstellungen keinerlei Differenzen zeigen, sind sie im zweiten aufs mannigfaltigste von einander verschieden. »Denn ohne Zweifel sind die, welche Substanzen darstellen, etwas mehr und enthalten mehr *realitas objectiva*. (d. h. mehr immanentes Sein) als diejenigen, welche nur Modi oder Akzidenzien darstellen.« Und wiederum enthält jene Idee, durch welche ich ein höchstes, göttliches Wesen denke, das ewig, unendlich, allwissend, allmächtig und der Schöpfer aller außer ihm vorhandenen Dinge ist, mehr objektive Realität in sich als die Ideen, welche endliche Substanzen darstellen.

Nun ist es aber vermöge des natürlichen Lichtes, d. h. durch unmittelbare Evidenz, sicher, daß in der gesamten wirkenden Ursache zum mindesten ebensoviel Realität vorhanden sein muß, als in der Wirkung. »Denn, wovon sollte sonst die Wirkung ihre Realität hernehmen und wie könnte die Ursache ihr diese geben, wenn sie sie nicht selbst besäße?« fügt Descartes, die Wendung des spätern Wolffschen Beweises für das Kausalgesetz vorwegnehmend, als Begründung bei. Doch ergeben sich bei der Anwendung dieses Prinzipes mehrere Fälle:

a) Das Gewirkte besitzt kein bloß immanentes, oder, wie Descartes es nennt, objektives Sein, sondern ein formales — dann muß auch der Ursache ein formales Sein zukommen, und zwar hievon mindestens ein ebensolches Maß wie der Wirkung, oder aber ein größeres. Im ersteren Falle spricht man davon, daß in der Ursache alles Sein der Wirkung *formaliter*, im zweiten, daß es in ihr *eminenter* enthalten sei.

b) Genügt nun vielleicht, in dem Falle, als das Gewirkte eine Idee, die als solche nur objektives Sein besitzt, ist, ein bloß objektiv Seiendes als Ursache? Keineswegs, ein solches ist durchaus kraftlos. Nur formal Seiendes vermag Ursache zu werden. Und auch inbezug auf das Maß der geforderten ursächlichen Realität ergibt sich das gleiche, wie im ersten Falle; die wirkende Ursache muß auch hier das Realmaß der Wirkung formal oder eminent enthalten.

Die Anwendung auf unser Problem, ob gewissen immanenten Objekten ein wirkliches Dasein außer dem Bewußtsein zukomme, liegt nahe. Wenn sich in unserem Bewußtsein eine Idee von so hoher objektiver Realität finden sollte, daß sie das Maß seiner formalen übersteigt, weist diese Idee mit zwingender Sicherheit auf eine Ursache hin, die von meinem Ich real verschieden ist. Dies läßt sich nun vielleicht von den Ideen körperlicher Gegenstände, wie sie Sinn und Verstand uns zeigen, nicht ohne weiteres behaupten, wir könnten alle diese Inhalte dauernd träumen, aber bei einer unserer Ideen ist das ausgeschlossen, bei der Gottes. Denn unter Gott verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht ist, von der ich selbst, wie alles andere (wofern es wirklich ist) geschaffen bin. Für diese Idee gibt es nach dem eben Dargelegten keine andere Erklärung, als die, daß sie von etwas außer mir Existierendem hervor-

gebracht sein müsse; denn wie sollte ich, als endliches Wesen, die erforderliche formale Realität aufbringen, um die Idee Gottes zu schaffen, deren objektive Realität unendlich ist? Nur ein aktuelles, unendliches Sein reicht hier zur Erklärung aus

§ 8. Das Wort zur Kritik dieses seltsam anmutenden Argumentes hat alsbald der Verfasser der ersten Einwände, Caterus genommen. Er resumiert es beiläufig folgendermaßen: Als bewußtes Wesen habe ich die Ideen von Dingen in mir, vor allem die des vollkommensten, des unendlichen Seins. Ich kann, da ich das Maß ihrer objektiven Realität nicht erreiche, nicht selbst ihre Ursache sein. Folglich liegt diese in etwas, was vollkommener ist, als ich, und nicht bloß ein Seiendes, sondern das Seiende schlechthin, welches als solches die unbegrenzte Fülle aller Seinsbestimmtheiten in sich begreift.

So läuft denn das Argument darauf hinaus, für die in uns befindlichen Ideen die Ursachen zu suchen. Was aber ist hier unter Idee zu verstehen? Doch wohl die bewußt gedachte Sache, sofern sie objektiv im Verstande vorhanden ist. Und was ist mit diesem objektiv im Verstande vorhanden sein eigentlich gesagt? Caterus scheint dies, bei näherem Besehen, gar nichts Reales. Das Prädikat bedeutet soviel wie den Akt des Verstandes gemäß der Art und Weise des Objektes begrenzen, was keine reale Bestimmung, sondern eine *denominatio extrinseca* ist. Das gilt vom Bewußtwerden im allgemeinen, wie vom gesehen oder gedacht werden im besonderen. (Sie besagen in der Tat, nicht wie etwa geschlagen werden eine wirkliche Veränderung am Gegenstande. Beweis dessen, meint Caterus, daß sie ausgesagt werden können, ohne daß dieser existiert.)

Handelt es sich aber in dieser Weise hier durchwegs um nichtreale Bestimmungen, so ist das ganze Problem der Ideenverursachung gegenstandlos.

Darum ist denn auch die Idee eines unendlichen Seins als etwas Nichtreales ursachlos, geschweige denn, daß sie eine unendliche Kraft als Ursache erforderte. Ja, gibt Descartes nicht selbst gelegentlich dafür Zeugnis, daß das objektive Dasein der Ideen keiner Ursache bedürfe, indem er *veritates æternæ* lehrt, zu denen z. B. die Wahrheiten, die sich vom Dreiecke aussagen lassen, zu zählen sind? Wenn auch eine solche Figur nirgends außerhalb meines Bewußtseins existieren, noch je existiert haben mag, so soll es doch eine ganz bestimmte Wesenheit von ihr, eine unveränderliche und ewige Form geben. Derartige ewige Wesenheiten bedürfen aber nach ihm keiner Ursache.

Umsoweniger läßt dann, meint Caterus, ein Nichts, wie es das *objective esse* ist, eine Ursache zu. Freilich will Descartes nicht zugeben, daß das *objective ens* eigentlich ein *nihil* sei. Es gilt ihm vielmehr als eine Art von Realem, nur von minderem Range. Allein, was heißt hier ›Nichts‹? Der Ausdruck ist *æquivok.* Heißt ›nichts‹ soviel wie Nichtreales *(ens non actu),* dann ist das *objective ens* gewiß ein *nihil*, denn es existiert nicht *actuell* und ist als solches auch nicht gewirkt *(non est a causa aliqua).* ›Nichts‹ kann aber auch eine Fiktion bedeuten, ein bloßes Gedankending *(fictum quid, vulgo ens rationis)* und in diesem Sinne ist die objektive Idee allerdings auch für Caterus kein Nichts, sondern ein *reale quid quod distincte concipitur,* ein Was, das einen bestimmten Vorstellungsinhalt ausmacht. Aber auch so verstanden, kommt ihm kein gewirkt werden zu: *concipi quidem, at causari minime potest.*

§ 9. Die Antwort Descartes' will zunächst feststellen, *quidnam hic per nomen ideæ intelligendum et quam causam ista idea requiritur* (AT. p. 102).

Was bedeutet »*objective in intellectu esse*?

Caterus definierte es als *ipsum actum intellectus per modum objecti terminare* d. h. soviel als Objektsbestimmung sein. Dies hält er für ein nichtreales Prädikat, für eine *extrinseca denominatio* und *nihil rei*. Allein das in diesem Sinne *in intellectu ens* ist das wirkliche, das sog. äußere Ding, dem Descartes gar nicht ein *objective esse* zuschreiben will. Diese Bestimmung gilt vielmehr der *idea quæ nunquam est extra intellectum*, und als Prädikat dieser *idea* bedeutet »*objective esse*« eine eigentümliche Abart des Seins, eben jene, vermöge deren das Objekt ein immanentes Dasein im Bewußtsein besitzt. Ein Beispiel: Fragt jemand, was der Sonne widerfahre, wenn sie objektiv in mir existiert, so läßt sich mit Recht antworten: Nichts, es handelt sich der wirklichen Sonne gegenüber nur um eine *extrinseca denominatio*. »Objektives Sein haben« heißt, auf sie bezogen, nichts anderes als einen Gegenstand des Bewußtseins abgeben.

Ganz anders, wenn nicht von der Sonne am Himmel, sondern von der Sonne in mir, von der *idea solis* (der immanenten Sonne) die Rede ist. Sagt man von dieser, sie sei eine *res cogitata, quatenus est objective in intellectu,* dann ist das kein bloßes nichtreales Prädikat mehr, keine *nuda* oder *extrinseca denominatio*. Hier bedeutet das *objective in intellectu esse* vielmehr eine eigentümliche Art des Seins, das Descartes im Unterschiede von dem *formale esse* der wirklichen Sonne ein *objective esse* nennt, d. h. die Seinsweise der Dinge im Bewußtsein, das *esse* der *idea* als immanenten Objektes. Dieses ist aber keineswegs ein Nichts oder auch nur ein Nichtreales, sondern ein wahrhafter *modus*

essendi — nur ein geringfügigerer. *Qui sane essendi modus longe imperfectior est, quam ille, quo res extra intellectum existunt. Sed non idcirco plane nihil est.*

So glaubt denn Descartes, den Einwand, daß das Immanente keiner Verursachung bedürfe, widerlegt zu haben. Von Caterus vor die Wahl gestellt, das immanente Sein der Ideen als ein Nichtreales (ein *ens non actu*), oder aber als ein *fictum quid* zu fassen, leugnet er ebenso, daß das *objective esse* eine Fiktion, als daß es ein Nichtreales in einem Sinne, der sein Gewirktwerden ausschlösse, sei, und sucht seine Auffassung durch ein Beispiel zu bekräftigen (AT VII. p. 103.) Wenn jemand die Idee eines wunderbaren Kunstwerkes besitzt, so muß die Frage nach der Ursache dieser Idee gestattet sein. Glaubt man etwa, es genüge zu sagen, sie habe kein Dasein außerhalb des Bewußtseins, bedürfe also keiner Ursache, ihr Dasein bestehe im Vorgestellt werden, so ist doch eben das die Frage, worin denn die Ursache dafür liege, daß es vorgestellt wird. Und diese Frage bezieht sich keineswegs auf die *perception* als Akt. Diese gehört ja zum Wesen der Seele und ist ihr von Anbeginn ihres Daseins an unverändert eigen, was nur der verkennen könnte, der das *percipere*, und *cogitare* überhaupt, soweit es sich nicht inhaltlich differenziert, für ein Abstraktum hielte. Nein! das wahre Verhältnis des Bewußtseins als Wesenbestimmung des Geistes zum inhaltlich bestimmten Bewußtsein ist das von Attribut zum Modus, wobei dem Modus zwar kein selbständiges Sein zukomme, aber doch ein wahrhaftiges Gewirktwerden. So fordert denn, ähnlich wie das wirkliche, auch das objektive Kunstwerk, eine Verursachung.[1])

[1]) Wie verführerisch hier die Bilder der inneren Sprachformen wirken, habe ich kürzlich an einem auch poetisch schaffenden Fachgenossen erfahren. Dieser hatte, als ihm neue Beweisgründe gegen die immanenten Inhalte vorgebracht

Warum gerade diese Idee einer Maschine ein derartiges immanentes Kunstwerk enthalte, und eine andere Idee nicht ebenso, das muß durch eine Ursache erklärt werden, möge diese nun eine früher gesehene wirkliche Maschine sein, nach deren Abbild wir uns jene Idee gebildet haben, oder ein großes mechanisches Wissen oder endlich ein ursprüngliches, besonderes Talent für die Mechanik. Dabei beachte man wohl, daß das Gesamtmaß von Kunst, das jene Idee bloß *objective* aufweist, sich notwendig, sei es *formaliter,* sei es *eminenter* in der Ursache finden müsse.

Die Anwendung des Beispieles vom vorgestellten Kunstwerk auf den vorgestellten Gott zeigt, daß für die Idee des unendlichen Wesens nur in diesem selbst die erforderliche formale Realität zu finden ist. So läßt sich denn Descartes an der Forderung, daß auch für das Objektivsein eine Ursache anzugeben sei, nicht irre machen. Auch durch den Vergleich mit den *veritates aeternae* nicht, den Caterus ihm entgegenhielt. Denn mag es auch immerhin richtig sein, daß die ewige und unveränderliche Wesenheit des Dreieckes ein ursachloses Dasein führe, so handelt es sich doch in unserer Frage nicht um das Sein dieser Wesenheit, sondern darum, *cur ejus idea sit in nobis,* und das bedarf einer nach den Graden der zu begreifenden *realitas objectiva* abgestuften ursächlichen Erklärung. (AT VII. p. 104.)

---

wurden, zunächst mit großer Befriedigung darnach gegriffen. Aber schon nach einigen Tagen war die abstrakte Einsicht wieder verflogen und verscheucht. Den Psychologen hatte der Poet abgelöst, der es als Kränkung empfand, daß seine dichterische Phantasie nun auf einmal nichts mehr »schaffen« solle. Der Dichter hielt eben allen Ernstes an der realitas objectiva der Ideen im Descartes'schen Sinne fest.

§ 10. Wenden wir uns nun, um im Streite zwischen Descartes und seinen Gegnern eine Entscheidung zu treffen, zunächst nochmals der Frage nach der Natur des sog. objektiv Existierenden, oder wie man sonst es zu nennen pflegt, des intentionalen Gegenstandes, immanenten oder mentalen Objektes zu. Drei Möglichkeiten werden in jener Debatte erörtert: Die Idee im Sinne des objektiv existierenden Gegenstandes ist entweder ein wahrhaft Existierendes oder eine bloße Fiktion (*fictum quid*), und wenn jenes, entweder ein *ens actu* — was soviel besagt wie ein des Gewirktwerdens fähiges Reales — oder nicht.

Caterus will es, wenn ich ihn recht verstehe, zwar nicht als eine bloße Fiktion, aber doch wiederum auch nicht als ein Reales, sondern als ein Nichtreales, das als solches keiner Verursachung bedürfe, fassen. Descartes dagegen ist es nicht das eine, und unmöglich das andere, wobei seine Zuversicht, daß das *objective esse* keine bloße Fiktion sein könne, in der Überzeugung gegründet sein dürfte, daß ein Bewußtsein, welches nicht Bewußtsein eines Objektes ist, ein Unding sei.[1])

Wie sollen wir nun zwischen beiden entscheiden?

Caterus, glaube ich, hat Recht, wenn er leugnet, daß das *objective existens* etwas Reales, nicht aber ebenso, wenn er leugnet, daß es eine Fiktion sei.

Descartes aber hat Unrecht, wenn er bestreitet, daß es ein *fictum quid*, aber Recht, wenn er sich sagt, daß es, wenn keine Fiktion, unmöglich etwas Nichtreales sein könne. Wenn es Farben gäbe, so wären sie etwas Reales. Dasselbe aber müßte von vorgestellten Farben als solchen gelten — wenn sie in Wahrheit bestünden; sollen sie doch Gegenstand der Anschauung sein!

---

[1]) Vgl. AT VII. p. 188.

Was folgt nun daraus? Daß vorgestellte Farben, falls man darunter mit Descartes etwas vom Farbenvorstellen Verschiedenes zu verstehen hat, überhaupt nicht existieren, daß sie, und mit ihnen alle andern bloß objektiv existierenden Inhalte, eine Fiktion und in diesem Sinne eine *nuda denominatio* sind!

Mit diesem Ergebnisse nähern wir uns der Anschauung eines anderen Philosophen, der in der Debatte sich vernehmen läßt. Auch Gassendi geht (AT VII. p. 285) dem Sinn der Rede nach, daß die Außendinge *subjective* oder *formaliter in seipsis*, *objective autem seu idealiter in intellectu* seien. Allein ihm gilt dieses objektive Sein der Dinge bloß als ein Bild. Was aber eigentlich gemeint ist, sei folgendes:

Es besteht zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande eine gewisse Konformität (*debere ideam conformari rei, cuius est idea*), derart, daß die Idee nichts darstellt, was nicht an ihrem Gegenstande sein Gegenstück hätte (*adeo ut repræsentative nihil contineat, quod ipso facto non sit in ipsamet re.*) Damit aber will, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, Gassendi sagen, daß ihm die Lehre von den zwei Arten von Realität, einer formalen und einer objektiven, eine ganz überflüssige Komplikation zu enthalten scheine. Die formale Realität der Idee kann nichts anderes sein, als der Vorstellungsakt selber, die sog. objektive aber besteht in seiner Konformität mit dem Objekte und ist identisch mit der Repräsentation des Vorstellungsgegenstandes oder der Ähnlichkeit mit ihm, welche die Idee mit sich führt. Jedenfalls ist sie keine reale Bestimmung.«[1])

[1]) AT. VII. p. 290. Demgegenüber kann die folgende Bemerkung nur als Akkomodation an den üblichen Sprachgebrauch der Schulphilosophie gelten: »Nam triangulus mentalis est veluti regula, qua explores an aliquid meratur dici triangulus.« AT VII. p. 321.

Damit scheint mir in der Tat die einzig richtige und von Fiktionen freie Erklärung der Rede vom *objective esse* der Bewußtseinsinhalte angedeutet. Bei dem Versuche, das Bewußtsein, und insbesondere das Vorstellen, in seinem Wie und Was zu ergründen, hat man sich vielfach nicht genügend gehütet, sprachliche Bilder für eine begriffliche Erklärung zu nehmen. So geschah es, daß man dem Vorgestellten eine Art Existenz oder Immanenz im Vorstellenden, ein *objective esse*, zuschrieb.[2])

Fragt man sich nach der eigentlichen Bedeutung jener bildlichen Ausdrucksweise, so kann nur folgendes gemeint sein. »Das Vorstellen ist ein realer Vorgang in der Seele, an welchen sich als nichtreale Folge knüpft, daß — falls dasjenige, was man das darin Vorgestellte nennt, existiert — die vorstellende Seele zu ihm in eine eigentümliche Relation tritt, die sich etwa als eine ideelle Ähnlichkeit oder Adæquatheit mit demselben bezeichnen läßt. Mit Rücksicht darauf mag man das Vorstellen geradezu einen Vorgang möglicher oder wirklicher ideeller Verähnlichung oder mentaler Adæquation mit einem Objekte nennen.« [3])

Schon Aristoteles war dieser Gedanke nicht fremd. Durch eine Einwirkung der Objekte auf den Wahrneh-

---

[2]) Im folgenden gebe ich die von Marty (Sprachphilosophie I. § 95 ff) entdeckte Lösung der Aporien im Auszuge wieder, die zur Fiktion eines immanenten Seins geführt haben. Sie steht im Zusammenhange mit einer durchgreifenden Klärung des Bewußtseinsproblemes überhaupt, welche den betreffenden Partien des erwähnten Werkes für die Erkenntnistheorie eine grundlegende Bedeutung gibt. Wie sehr auch heute noch angesehene Forscher im Banne jener Distinktion der wirklichen von einer immanenten Seinsweise stehen, die Marty als eine Fiktion der innern Sprachform nachgewiesen und hoffentlich für immer aus der Psychologie und Metaphysik verbannt hat, dafür möchte ich im Anhange einige charakteristische Beispiele geben.

[3]) Marty a. a. O. S. 104.

menden wird diesem ein Abbild der Dinge eingeprägt (*οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος* mem. 450 a 31). Er wird dadurch den Dingen, denen er vor der Einwirkung nicht ähnlich ist, verähnlicht (*τὸ αἰσθητικὸν πάσχει οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς ὡμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο* an. 418 a 5).

Für diese »Verähnlichung« des Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen sucht Aristoteles nach einer Erklärung und findet sie darin, daß das Wahrnehmende etwas vom Wahrgenommenen in sich aufnehme, doch nicht, wie Frühere meinten, einen stofflichen Teil desselben, sondern die Form des Wahrgenommenen ohne Stoff. (*ἡ αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον.* an. 424 a 18.)

Die *in intellectu* objektiv existierende Idee ist in direkter Linie ein Nachkomme jenes Aristotelischen *εἶδος*. Doch nicht auf diese Seite seiner Lehre, di[e] Innewohnung, wohl aber auf den Gedanken der Verähnlichung[1]) kommt es uns in diesem Zusammen[hang]

---

[1]) Uphues will in einer Studie, die er im Anhange zu seiner »Psychologie des Erkennens« der Aristotelischen Wahrnehmungstheorie widmet (S. 258 ff.) bei diesem zwei einander widersprechende Auffassungen gefunden haben. Die eine nennt er die »Bildertheorie«. Nach ihr soll sich der Wahrnehmende oder die Wahrnehmung zum Gegenstande verhalten »wie Bild und Sache«. Die andere dagegen, von Uphues »Einheitstheorie« genannt, sei eine Relativitätstheorie »insoferne Aristoteles die *αἰσθητά* als wirkliche, freilich nur während der Wahrnehmung vorhandene Eigenschaften der Dinge betrachte«. Der wichtigste Unterschied zwischen beiden Theorien soll darin liegen, daß nach der ersten die sensible Form zweimal gegeben sei: einmal materiell, *μετὰ τῆς ὕλης*, im äußeren Sinnesobjekte, und überdies auch noch einmal *ἄνευ τῆς ὕλης* im wahrnehmenden Subjekte. Dadurch daß der Wahrnehmende in dieser Weise ein Bild des Wahrgenommenen in sich aufnimmt, verähnliche er sich ihm. Daher eben der Name »Bildertheorie«. Nach der ent-

hange an, wobei es sich natürlich nicht um Ähnlichkeit im gemeinüblichen Sinne handelt, sondern um eine

---

gegengesetzten, relativistischen »Einheitstheorie« dagegen, welche Aristoteles neben jener vortrage, ohne den Widerspruch aufzuklären, sei die sensible Form nur *einmal* und zwar lediglich im Wahrnehmenden vorhanden. Diese Theorie stütze sich auf das Gesetz der Aristotelischen Metaphysik, wonach die eigentümliche Wirklichkeit des Wirkenden als solchen im *Leidenden* sich finde, ein Satz der insbesondere auf das ψοφητικόν und weiterhin auf die αἰσθητικά überhaupt Anwendung finde.

Uphues hebt hiebei gewiß mit Recht hervor, daß der genannte metaphysische Satz für die Wahrnehmungstheorie von Bedeutung sei. Denn das Sensible *als solches* fällt unter die Kategorie des Wirkens; aber er scheint mir den wahren Sinn jenes Satzes zu verkennen und nur *dadurch* zu der seltsamen Ansicht geführt zu werden, als stünde er mit der »Bildertheorie«, wonach sich das wahrnehmende Subjekt durch eine ἄνευ ὕλης aufgenommene, sensible Form dem Wahrnehmungsgegenstande verähnliche, im Widerspruche. Denn wenn Aristoteles meint, die eigentümliche Aktualität des *Sichtbaren* sei im Sehenden, so darf daraus nicht gemacht werden: die eigentümliche Aktualität des *Farbigen* sei im Sehenden. Denn diese wäre offenbar im farbigen Dinge und nirgendwo sonst zu finden. Diese Farbigkeit des farbigen Körpers ist aber keineswegs identisch mit der Aktualität, die ihm zukommt, sofern er ein auf den Sinn wirkendes Objekt ist. M. a. W. nach Aristoteles sind die eigentümliche Aktualität des Seins und die des Wirkens wohl von einander zu unterscheiden, und eben darum auch die Aktualität, die einem Dinge zukommt, insofern es farbig ist, von der, die ihm zukommt, insofern es sichtbar ist. Das Sichtbare, insolange es von niemandem gesehen wird, ist gleichwohl ἐνεργείᾳ farbig, aber bloß δυνάμει sichtbar, aktuell sichtbar wird es erst, wenn die Bedingungen seiner Einwirkung auf ein Sehorgan gegeben sind, und *diese* neue Aktualität (die des Farbigen, insofern es ein Gesehenes ist) findet sich nicht im farbigen Dinge selbst, sondern im Sehenden.

Man kann sich diesen Unterschied der Aktualität des Seienden als solchen und der des Wirkenden als solchen am Beispiel eines Wärme spendenden Ofens gut veranschaulichen. Solange nichts in seine Nähe gerät, was er erwärmte, ist er doch selbst warm, vermöge einer ihm anhaftenden akzidentellen Form, und an diese seine Aktualität als Warmen knüpft sich

solche mit *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Ist doch der eine Terminus ein materielles Ding, der andere etwas Immaterielles, Stoffloses, Geistiges.[1])

Aber liegt nicht auch in diesem Gedanken der Vorstellungsadæquation, ebenso wie in dem der Bewußtseins b e z i e h u n g überhaupt, die gleiche Schwierigkeit, welche zur Annahme immanenter Gegenstände gedrängt hat? Ich meine die Forderung, einen objektiven Terminus für das Vorstellen auch dann ausfindig zu machen, wenn ein wirklicher Gegenstand n i c h t existiert?

Darauf hat M a r t y die, wie mir scheint, allein befriedigende Antwort gegeben, daß man sowohl im allgemeinen, als auch mit Rücksicht auf den Terminus Bewußtsein im besonderen, zu unterscheiden habe zwischen einer Relation und einer bloßen relativen Bestimmung.

Eine R e l a t i o n ist z. B. die der Gleichfarbigkeit. Sie liegt vor, wenn zwei oder mehreren Dingen gewisse absolute Farbenbestimmungen zukommen, und wäre ohne diese letzteren, die eben darum das Fundament oder das diese Relation Fundierende heißen, nicht möglich. Ebenso ist es mit allen anderen, sog. fundierten Relationen. Wo immer sie bestehen, liegen ihnen absolute

---

die Möglichkeit zu erwärmen. Da er aktuell w a r m ist, ist er auch fähig z u w ä r m e n. D i e s e Fähigkeit aber wird erst in einem, seine Einwirkung empfangenden, Gegenstande aktuell.

So scheint es mir denn keineswegs berechtigt, der Aristotelischen Wahrnehmungstheorie einen so seltsamen Widerspruch vorzuwerfen. Für sie bleibt vielmehr das Gesetz der Psychologie (anim. 418 a 3), »das wahrnehmende Vermögen aber ist der Möglichkeit nach, wie das Wahrgenommene schon in Wirklichkeit ist. Es leidet folglich ohne ihm gleich zu sein, nachdem es aber gelitten hat, hat es sich ihm verähnlicht und ist gleichsam jenes« allein in Kraft!

[1]) Über das, was unter der m o d i f i z i e r t e n oder ideellen Ähnlichkeit zwischen dem Vorstellen und seinem Gegenstande allein gemeint sein kann, vgl. Marty a. a. O. § 96.

Bestimmungen einer gewissen Gattung zu grunde, durch die sie bedingt sind, und mit denen sie fallen im Sein und Denken. ›Wer aber, fährt Marty fort, aus der Erfahrung einer wirklichen Korrelation den Begriff derselben gewonnen hat, der vermag sich auch denjenigen des Beitrages zu bilden, den das eine oder andere der Fundamente zur Relation leistet und den der *Fähigkeit*, eine Relation in dieser Weise mit zu bedingen. Diese Fähigkeit ist freilich nur ein Hypothetikum und Negativum und als solches etwas durchaus Nichtreales. Es ist damit bloß gesagt, daß, *wenn* außer dem bestehenden auch die anderen Fundamente gegeben sind, eine gewisse Relation notwendig mitgegeben ist.‹ Aber dieses negative oder hypothetische Prädikat kommt dem bestehenden Fundamente doch in aller Wahrheit zu, auch wenn die anderen Fundamente nicht existieren. Marty schlägt dafür den Terminus »*relative Bestimmung*« vor.

Ihr wesentlichster Unterschied von einer Relation ist der, daß das Dasein einer Relation von der *Existenz aller Fundamente* abhängig ist, wogegen von der Existenz einer *relativen Bestimmung* schon gesprochen werden kann, auch wenn nur *eines* derselben existiert.

So treffen wir denn auch bei dem, was wir ein Bewußtsein und speziell ein Vorstellen nennen, bald eine wirkliche Korrelation, bald nur eine relative Bestimmung. Letzteres dann, wenn das Vorgestellte, sei es notwendig, wie etwa ein eckiger Kreis, sei es zufällig, wie ein dreizehnter unter den Aposteln, nicht ist.

Und weil man dies vielfach verkannt hat und in dem Glauben befangen war, an jedes Bewußtsein sei eine Subjekt-Objektbeziehung im Sinne einer Korrelation geknüpft, griff man in der Verlegenheit, die dort entstehen mußte, wo als objektiver Terminus nicht ein wahrhaft existierender Gegenstand ausfindig zu machen

war, zu der Fiktion eines immanenten Doppelgängers oder Stellvertreters für ihn im Bewußtsein, wie dies eben auch Descartes' *idea* im objektiven Sinne sein sollte.[1])

§ 11. Mit der Unterscheidung dieser beiden Bedeutungen von Vorstellungsadæquation ist der Fiktion des immanenten Gegenstandes, soweit sie auf dem vermeintlichen Bedürfnisse nach einem objektiven Terminus zu jeglichem Vorstellen beruht, der Boden entzogen. Doch will ich nicht verschweigen, daß auch noch andere Motive zu jener Fiktion von den »objektiven« oder immanenten Vorstellungsinhalten beigetragen haben:

1. Vor allem — schon Marty hat darauf hingewiesen der instinktive Glaube an die Inhalte aller unserer Sinnesempfindungen. Unter seinem Einflusse stellte man die Frage, was denn hier wohl das mit Recht Anerkannte sei, und da es nicht das Sein der Farben, Töne etc. sein konnte - diese sind ja nicht; müßten sie doch sonst die wirklichen Orte einnehmen, wovon unsere Physiker mit Recht nichts wissen wollen, — so sollen es eben immanente Farben, Töne etc. sein.

2. Dazu kam, daß man vielfach meinte, es sei nur das Bewußtsein von unseren eigenen Seelenvorgängen ein unmittelbares, das von Physischem dagegen immer nur ein vermitteltes, vermittelt durch das Bewußtsein von etwas Immanentem. Eben darum sprach man vom Physischen als einem Transzendenten.

---

[1]) Andere wieder scheinen eher einer Verdoppelung in dem Sinne das Wort zu reden, daß im Falle einer wirklichen Erkenntnis der mit Recht geglaubte Gegenstand als ein und derselbe eine zweifache Seinsweise führe, neben der wirklichen eine mentale. Doch finden sich des öftern beide Auffassungen in konfuser Verbindung beim selben Autor.

Was aber hat man sich unter jener Vermittelung eigentlich zu denken? Soll damit gesagt sein, daß die Erkenntnis der Existenz von Körpern nur eine vermittelte sein könne? Das ist sicher zuzugeben. Denn ein unmittelbar evidentes, anerkennendes Urteil, welches das Sein von etwas Physischem zum Inhalt hätte, kennt die menschliche Psychologie nicht. Man ist aber offenbar weitergegangen und hat auch jedes bloß vorstellende Bewußtsein von Physischem als ein vermitteltes aufgefaßt. M. a. W. nicht nur das urteilende Erkennen, die Adæquation an das Sein der physischen Objekte, auch die an ihr Was sollte kein unmittelbares Bewußtsein sein. Und damit meine ich nicht etwa bloß die Adæquation an das Was im Sinne einer Korrelation; dies ist schon in dem früher Gesagten eingeschlossen, da diese Vorstellungsadæquation durchaus nur in einem mit der Urteilsadæquation zu erfassen ist, und alles auch hier auf die Evidenz des Urteils zurückgeht (vgl. Marty a. a. O. § 102); auch im Sinne einer bloßen relativen Bestimmung würde unser Vorstellen, wenn man gewissen Wendungen folgen dürfte, welche der Lehre vom immanenten Gegenstande in alter und neuer Zeit gegeben worden sind, nicht als ein unmittelbares Bewußtsein vom Gegenstande gelten dürfen. Wäre dem so, dann hätten wir z. B. die sinnlichen Anschauungen nicht als eine mögliche Adæquation zu etwas Physischem, sondern zu etwas anderem, was dieses irgendwie vertritt, dafür substituiert, zu fassen. Und so hat man sich die Sache in der Tat des öfteren gedacht.[1]) Nicht Farben und Töne sollen wir anschauen, sondern etwas sie Abbildendes und so im Bewußtsein Vertretendes, immanente Farben, immanente Töne. Es ist nur zu verwundern, daß man die naheliegenden und

---

[1]) Vgl. hiezu Arnauld, des vraies et des fausses ideés cap. IV, wo er in den êtres représentatifs des Malebranche die hier analysierte Ansicht bekämpft.

durchaus unannehmbaren Konsequenzen einer solchen Auffassung übersehen konnte. Ich denke dabei vor allen an folgende zwei.

a) Wenn es sich in der Tat so verhielte, — daß wir nicht Farben und Töne, sondern etwas von ihnen Verschiedenes, sie Vertretendes, anschauten – so könnten die aus diesen Anschauungen geschöpften Begriffe unmöglich die eigentlichen Begriffe[2]) von Farben und Tönen, sondern höchstens uneigentliche sein. Was darin eigentlich gedacht ist, wären nicht diese sinnlichen Qualitäten, sondern etwas ihnen Quasigleiches, (wobei unter Quasigleichheit das eigentümliche Verhältnis des immanenten zum wirklichen Gegenstande zu verstehen ist). Damit ist aber nichts Geringeres gesagt, als daß wir alle wie die Blinden und Tauben von Farben und Tönen redeten. Ja noch weit schlimmer! Denn diese haben doch wenigstens den eigentlichen Begriff einer sinnlichen Qualität (der Blinde schöpft ihn aus dem Ton- und Tastsinn, der Taube aus diesem und dem Gesichtssinn), und damit den eigentlichen Begriff irgend eines Physischen, woran sie sich bei der Bildung ihrer Surrogatvorstellungen halten können, während wir, nach der von uns kritisierten Auffassung, uns dabei auf etwas, was den Sinnesqualitäten nicht einmal gattungsverwandt, sondern *toto genere* von ihnen verschieden ist, stützen müßten.

Ein Einwand wird vielleicht noch deutlicher machen, was gemeint ist, wenn ich sage, wer das Bewußtsein von den physischen Gegenständen durch immanente Inhalte vermittelt denke, müsse alle unsere Begriffe von jenen für uneigentliche halten.

---

[2]) Über den Unterschied zwischen eigentlichem und uneigentlichem Vorstellen eines Inhaltes vgl. Marty, Sprachphilosophie I. S. 455.

In gewissem Sinne sind ja wirklich unsere Begriffe von Körperlichem uneigentliche, weil wir nämlich von jenem Qualitativen, das die wirklichen Orte erfüllt und den Namen Materie trägt, keine Anschauung besitzen. Allein das oben Gemeinte geht viel weiter, indem es nicht bloß die Vorstellung der Materie, etwa eines Atomes, sondern auch die von Rotem, Tönendem etc. für ein uneigentliches Vergegenwärtigen eben dieser Inhalte ansieht. Dagegen aber werden mit Recht alle Einsichtigen Protest erheben und gewiß auch die Vertreter der Lehre von den immanenten Inhalten, womit diese mir freilich bloß zu beweisen schienen, daß sie die absurden Konsequenzen aus ihrer eigenen Lehre nicht zu ziehen wagen.

b) Aus dieser einen Konsequenz ergibt sich aber noch eine zweite, nicht minder unzukömmliche. Es müßten nämlich, wenn wir statt der eigentlichen Begriffe von Farben, Tönen etc., bloß die von etwas hätten, was unseren Vorstellungen immanenter Farben und Töne quasigleich wäre (mit *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), auch alle unsere sog. Begriffe von Physischem durch Reflexion auf Psychisches gebildet sein. Denn vom immanenten Gegenstande ist es klar, daß er als ein Korrelat des Bewußtseins im Sein und Denken mit diesem zusammen gegeben sein muß. Dem aber widerspricht die Erfahrung ganz unverkennbar. Es ist wohl richtig, daß wir die Existenz von Farben nicht vorstellen können, ohne einen sie Anerkennenden, wenigstens im allgemeinen, mit vorzustellen, wohl aber können wir das Was der Farben vorstellen, ohne ein Sehen oder abstraktes Farbenvorstellen in den Inhalt ihres Begriffes mit aufzunehmen. Vielleicht hat man sich diese Konsequenz bisher nicht explizit überlegt; vorgeschwebt hat sie sicher manchem. Denn die Behauptung, daß die Begriffe von Farben, Tönen, überhaupt von Physischem

nicht denkbar seien ohne den Begriff eines darauf gerichteten Bewußtseins ist keineswegs unerhört. Ja, man ist sogar vielfach noch weiter gegangen und hat geleugnet, daß Farben, Töne und Räumliches überhaupt, ohne ein Bewußtsein, welches sie zum Gegenstande hätte, existieren können, ein Standpunkt, der sich mit einer nicht selten vertretenen Form des sog. Idealismus (in der Frage der Außenwelt) deckt. Doch läßt sich leicht zeigen, daß nichts zu einer solchen Auffassung berechtigt:

α) Wenn es sich selbst so verhielte, daß wir Farben nicht *in abstracto* vorstellen könnten, ohne ein darauf gerichtetes Bewußtsein *in abstracto* mit vorzustellen, so folgte daraus noch keineswegs, daß sie nicht ohne ein solches existieren könnten. Vielmehr würde von den Inhalten unserer Empfindungen und der daraus abstrahierten Begriffe das gleiche gelten wie von den Inhalten der Urteile und Interessenphänomene, die beide in ihrem Sein vom tatsächlichen Anerkannt-, bezw. Geliebtwerden durchaus unabhängig sind – eben das ist ja unter Wahrheit und Wert zu verstehen, wenn man diese Begriffe von subjektivistischer und psychologistischer Verfälschung frei zu halten weiß, — obgleich die Begriffe von Sein und Wert ohne die eines Anerkennden oder Liebenden undenkbar sind.

β) Aber nicht einmal jene Abhängigkeit im Denken besteht in Wahrheit. Die Begriffe von Farben, Tönen etc. sind vielmehr, wie schon bemerkt,[1]) ohne jede Reflexion auf ein Bewußtsein denkbar. Damit aber fällt die Basis der Argumentation und die ganze Lehre, daß die unmittelbaren Objekte unserer Sinnesanschauungen nicht Farben, Töne, sondern irgendwelche sie vertretende Bewußtseinsvariable, immanente Farben, immanente Töne seien. Denn solche wären, wie im sekundären

---

[1]) Vgl. Marty. a. a. O. S. 446.

Bewußtsein erfaßt, nur im Zusammenhang mit dem begrifflichen Gedanken eines Bewußtseins *in abstracto* vorstellbar.

§ 12. Wir sahen Descartes, um der Schwierigkeit zu begegnen, was das objektive Korrelat zum Bewußtsein bilde, wenn ihm der wirkliche Gegenstand fehle, zu der scholastischen Fiktion eines immanenten Seins greifen. Eine analoge Aporie bietet sich ihm beim Urteile. Den mathematischen Sätzen zumal scheint es an Objekten zu fehlen, von denen sie gelten. Und doch bleibt der Satz Alle Dreiecke haben zur Winkelsumme zwei Rechte wahr, auch wenn nirgends in der Welt ein Dreieck existiert. Da ergibt sich denn die Frage, was eigentlich in diesem Satze bejaht werde, und um davon Rechenschaft zu geben, bedient sich Descartes einer andern alten, scholastischen Unterscheidung, der von *essentia* und *existentia*.

Schon im Discours (AT VI. p. 36) ist von Urteilen die Rede, denen jedermann die größte Gewißheit zuschreibt, und die doch nichts enthalten, was uns der Existenz ihrer Gegenstände versicherte. Dahin gehören alle Sätze der Mathematik. Und in der fünften Meditation (AT VII. p. 64) lesen wir: Wenn ich mir z. B. ein Dreieck vorstelle, so mag vielleicht eine solche Figur nirgends in der Welt außerhalb meines Bewußtseins existieren, noch je existiert haben, dennoch hat sie fürwahr eine bestimmte Natur oder Wesenheit oder Form, die unveränderlich und ewig ist, die weder von mir ausgedacht ist, noch von meinem Geiste abhängt, wie daraus hervorgeht, daß sich von diesem Dreiecke mancherlei Eigenschaften beweisen lassen ...

Auch diese Annahme einer *essentia sine existentia*[1])

[1]) Vgl. darüber auch princ. phil. I 48–50.

ist nicht unangefochten geblieben. Wie das *esse objectivum* von Caterus, wird sie von Hobbes bekämpft. ›Was nirgends ist, führt er in den dritten Einwänden [1]) aus, ist überhaupt nicht. Und wenn es kein Dreieck gibt, verstehe ich nicht, wieso es eine Wesenheit *(naturam)* haben soll.

Hobbes anerkennt nur dreierlei: Das wirkliche Dreieck, das gesehene Dreieck und den Namen Dreieck, und findet sich mit der Schwierigkeit, wovon denn in der Mathematik die Rede sei, nominalistisch ab; ihr Objekt ist weder das wirkliche Dreieck, noch die Natur des Dreieckes. Es ist allein der Name. *Unde constat essentiam, quatenus distinguitur ab existentia, nihil aliud esse præter nominum copulationem per verbum est. Ideoque essentia absque existentia est commentum nostrum.* Die Wesenheit ohne Dasein ist eine Fiktion.

Daß Descartes sich bei der absurden nominalistischen Deutung seines Gegners nicht lange aufhält, werden wir ihm kaum verübeln. Aber er macht sich denn doch die Sache etwas zu leicht, wenn er sich damit begnügt, den Unterschied von *essentia* und *existentia* als einen allgemein anerkannten hinzustellen. *(Nota est omnibus ab essentia existentiæ distinctio.)* In Wahrheit hat nämlich Hobbes durchaus Recht, die Statuierung einer ewigen Wesenheit des Dreieckes, die nicht an die tatsächliche Existenz eines solchen gebunden wäre, abzulehnen. So findet beispielsweise auch Gassendi die Lehre von der Unabhängigkeit der Essenzen vom Dasein der Dinge, wenn sie auch ein ererbtes und geschätztes Schulgut darstelle, unannehmbar. ›Es ist jedesfalls hart und will sich nicht fassen lassen, daß eine menschliche Natur sei, wenn kein Mensch sei, oder daß man aussagen dürfe, die Rose sei eine Blume, wenn es gar keine Rosen gibt.‹ Wenn

[1]) In seiner XIV. Objectio AT VII. p. 193 f.

die Wesenheit eines Dinges eine Trennung von seinem Dasein zuließe, ja wenn sogar, wie Descartes will, die Wesenheit als das Vorzüglichste in dem Dinge zu gelten hätte — was Großes wirkt dann Gott, wenn er die Dinge hervorbringt? Es scheint, nicht mehr als ein Kleiderkünstler, der einem Kunden einen neuen Rock anzieht. Soll von einer solchen Scheidung überhaupt die Rede sein, so kann sie nur im Verstande bestehen. Die wirkliche Existenz einer Wesenheit Plato, ehe dieser und das Menschengeschlecht überhaupt auf den Plan getreten, scheint Gassendi absurd.

Wie aber läßt sich trotz dieser Ablehnung der *essentia sine existentia* davon Rechenschaft geben, daß doch zugestandenermaßen Sätze, wie »der Mensch ist ein lebendes Wesen«, als ewige Wahrheiten angesehen werden müssen? Gassendi findet die Lösung einfach; der Sinn könne kein anderer sein, als der: der Mensch sei von solcher Natur, daß er nicht existieren könne, ohne ein lebendes Wesen zu sein. Dazu aber bedürfe es keineswegs des Daseins einer »menschlichen Natur« außerhalb des Verstandes. Der Satz enthalte lediglich die Forderung, daß etwas, um Mensch zu sein, dem allgemeinen Begriffe, den wir vom Menschen in uns tragen, entsprechen müsse.[1])

Damit scheint mir in der Tat eine Lösung angedeutet, die dem unbefriedigenden nominalistischen Ver-

[1]) Et addo tamen, cum dicitur hominem esse talis naturæ, ut esse non possit, quin sit animal, non esse propter imaginandum, talem naturam esse aliquid aut alicubi præter intellectum, sed sensum solummodo esse, ad hoc ut aliquid sit homo, debere ipsum simile esse cæteris iis rebus, quibus propter similitudinem mutuam eadem hominis denominatio tributa est; similitudinem, inquam, naturarum singularium, ex qua intellectus accepit ansam efformandi conceptum seu ideam formamve naturæ communis, a qua dissidere non debeat quicquid homo futurum est. AT. VII. p. 320.

such von Hobbes weit überlegen ist, nämlich daß es sich bei den *veritates æternæ* um negative Sätze handle. Freilich wurde sie nicht genügend benutzt, weil der sprachliche Ausdruck ihr entgegen schien.[1]) Noch heute sehen wir manchen zur Lösung der Schwierigkeit, was denn den Inhalt eines mathematischen Urteiles bilde, nach jener alten und fiktiven scholastischen Trennung von Wesenheit und Dasein greifen. So hat eben erst wieder Meinongs Gegenstandstheorie das »Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Dasein«[2]) aufgestellt, und da der Faden der historischen Tradition in der Philosophie so oft abzureißen pflegt, die alten Aporien aber gleichwohl immer wieder in den Köpfen der Philosophen auftauchen, so braucht es nicht wunder zu nehmen, daß uns hier ein uraltes und brüchig gewordenes Erbgut als eine neue Entdeckung vorgetragen wird. Zudem ist Meinong über die alte Lehre von den *essentiæ sine existentia*, die sich nur auf die Inhalte der sog. allgemein bejahenden Sätze bezog, noch hinausgegangen, indem er sein Prinzip unbedenklich auch auf die partikulär bejahenden ausdehnt. So findet sich in seiner Anzeige von Hillebrands Buch »Die Neuen Theorien der Kategorischen Schlüsse« der Satz: »Wer hindert mich zu urteilen, daß einige gleichschenklige Dreiecke rechtwinklig sind, obwohl ich durchaus nicht für die Existenz auch nur eines Dreieckes einzutreten gewillt bin.«[3])

Doch das wird uns nicht hindern, Hobbes und Gassendi Recht zu geben, wenn sie jenen Lösungsversuch als einen unmöglichen zurückweisen. Wären aber die mathematischen Sätze, wie ihre Syntaxe uns

[1]) Vgl. Marty, Sprachphilosophie. I. S. 340.

[2]) Meinong »Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften«. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1906, S. 88 ff. — Vgl. dazu Marty, Sprachphilosophie, I. § 72.

[3]) Gött. gel. Anz. 1892, S. 450 f.

vortäuscht, wahrhaft positive Urteile, so könnten sie auf keinen Fall »ein Sosein ohne Dasein« zum Inhalte haben. Denn ein berechtigtes Prädizieren setzt die Richtigkeit des darin mitbeschlossenen, einfachen Anerkennens, ein Sosein setzt das Dasein evident voraus. So ist denn die schon von Gassendi angedeutete Lösung die einzig mögliche. Doch wurde sie erst von Brentano wieder mit voller Konsequenz aufgenommen, als er mit durchschlagenden Argumenten den negativen Charakter der sog. allgemein bejahenden Sätze nachwies, woraus sich für den Inhalt dieser Sätze ergab, daß wir ihn nicht als ein Sosein, sondern als ein Unmöglichsein zu fassen haben. Denn nur von der Unmöglichkeit, daß ein Dreieck mehr oder weniger als zwei Rechte zur Winkelsumme habe, läßt sich sagen, daß sie das Dasein von Dreiecken nicht voraussetze.[1])

---

[1]) Über den negativen Charakter der sog. allgemein bejahenden Sätze siehe Brentano »Psychologie vom empirischen Standpunkte« I. S. 283, Hillebrand »Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse« S. 55, Marty »Sprachphilosophie« I. S. 340. — v. Ehrenfels hat dagegen, in mündlicher Debatte, eingewendet: Hieße »Alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig« soviel wie »Es gibt kein gleichseitiges, ungleichwinkliges Dreieck«, so wäre auch das Gegenteil, nämlich »Alle gleichseitigen Dreiecke sind ungleichwinklig« ein wahrer Satz. Denn, da wohl nirgends in der Welt ein gleichseitiges Dreieck sich verwirklicht finden dürfte, so gebe es natürlich auch kein gleichseitiges, gleichwinkliches Dreieck. Sie sollen aber nicht beide wahr sein, sondern einander widersprechen. Folglich müsse der mathematische Satz mehr als eine bloße Leugnung bedeuten. — Ich antworte: Selbstverständlich mehr als eine bloß assertorische Leugnung, nämlich eine apodiktische. Apodiktisch aber leuchtet der zweite Satz (daß es kein gleichwinkliches, gleichseitiges Dreieck gebe) jedesfalls nicht ein. Es kann also keine Rede davon sein, daß beide Sätze, wenn man die Formel »Alle S sind P« eindeutig anwendet, wahr erschienen. Der zweite ist vielmehr, da er dort ein Unmöglichsein behaupten würde, wo nur ein kontingentes Nichtsein statt hat, falsch.

III. Kapitel.

Die eingeborenen Ideen.

§ 13. Die alte These, daß jedes Bewußtsein ein immanentes Objekt besitze, hat sich Descartes in der Lehre von der *realitas objectiva* der Ideen zu eigen gemacht. Die objektiv existierende Idee ist nichts anderes als der mentale oder immanente Gegenstand der Scholastik, während die formal existierende Idee der Vorstellungsakt selbst ist. Wenn wir im Folgenden die Frage nach dem Ursprung der Ideen in seinen Schriften verfolgen, so wird sich dieser Doppelsinn des Wortes zwar überall merklich, aber doch nicht allzu störend fühlbar machen. Haben wir doch das Sein der immanenten Vorstellungsinhalte früher als ein bloß nominelles Sein, als eine sprachliche Umschreibung für das Sein des Vorstellens selbst, erkannt, und es wird, damit dem Leser der Faden, der Descartes' genetische Lehren mit den Tatsachen verbindet, nicht verloren gehe, in der Regel nur einer leicht zu findenden, veränderten sprachlichen Einkleidung bedürfen. Die Erörterungen über das Wesen der Ideen, wie wir sie insbesondere seiner Polemik gegen Caterus entnommen haben, sind natürlich als Voraussetzung der genetischen Frage nach ihrem Ursprung anzusehen, und wenn wir beide in der Darstellung methodisch trennen, so halten wir uns nicht nur an das im allgemeinen ausgesprochene

Prinzip des *Discours de la methode*, die einfachen vor den abhängigeren und komplizierteren Problemen in Angriff zu nehmen, sondern an ein explicit von seiner Schule gefordertes Verfahren: *Il n'y a rien à quoi on doive plus prendre garde* heißt es in der schon erwähnten sehr belehrenden, aber von den Historikern des Cartesianismus vernachläßigten Streitschrift seines bedeutendsten Schülers Arnauld gegen Malebranche[1]) — *pour bien traiter une matiere de science, que d'éviter la brouillerie et la confusion, qui arrive quand on mêle ensemble des questions différentes. C'est qui m'a obligé de distinguer, en plusieurs endroits de ce Traité, ce qui regarde la nature des idées, d'avec ce qui regarde leur origine, et de réserver à la fin à traiter de ce dernier point.* —

Die Ideen, welche Cartesius als eingeboren gelten, lassen sich in folgende Klassen ordnen:

1. die Begriffe von Psychischem,[2])

2. die Begriffe, welche notwendige Wesenheiten zum Inhalte haben,[3])

3. die höchsten Gattungsbegriffe,[4])

4. gewisse Sinnesinhalte.[5])

Schon aus dieser Zusammenstellung wird man den Eindruck gewinnen, daß sich sein Begriff der »eingeborenen Idee« mit dem, den die modernen Psychologen vor Augen haben, wenn sie die Existenz solcher verneinen oder anerkennen, nicht deckt.

Man ist nämlich heutzutage geneigt, die Behauptung, gewisse Begriffe seien uns angeboren, so zu verstehen,

---

[1]) Des vraies et des fausses idées. Paris 1780. S. 340.

[2]) Med. III. AT VII. 38 — VII. 45 — corr. II. 598 — III. 432 — ferner Lettre à Voët Cousin XI. 170 und 271.

[3]) Corr. AT III. 383. u. a.

[4]) Corr. AT III. 691 — princ. 48. 51 ff. — reg. 14, — AT II. 596 — III. 426.

[5]) Corr. AT III. 418 — contra Regium Art 13.

als wären diese auf keine der in unserer Erfahrung vorkommenden Arten aus Anschauungen gewonnen.

Dieser Weisen aber sind (vgl. Marty, Sprachphilosophie I. S. 435) drei zu unterscheiden: durch Imperzeption wird ein Inhalt wie Farbe in der Anschauung eines Roten und Gelben, wie Urteil aus der eines Bejahens oder Verneinens, durch Komperzeption wird ein Inhalt wie Ähnlichkeit mit der Vorstellung der Fundamente dieser Relation, durch Reflexion endlich werden Begriffe wie Sein und Wert, jener durch solche auf unser urteilendes, dieser auf unser interessenehmendes Bewußtsein gewonnen.

Kann uns jemand in unserem Bewußtsein einen allgemeinen Begriff nachweisen, bei dem keine dieser drei Entstehungsweisen aus der Erfahrung zutrifft, dann werden wir genötigt sein, einen solchen Inhalt als einen überhaupt nicht der Erfahrung entstammenden und in diesem Sinne uns angeborenen anzusehen, vorausgesetzt, daß es sich nicht etwa nachweisen ließe, daß wir es mit einem aus mehreren einfachen begrifflichen Elementen, deren jedes in einer Erfahrung seinen legitimen Ursprung hat, synthetisch gebildeten Ganzen zu tun haben.

Wenn wir mit diesen beiden Merkmalen unseres modernen Begriffes der eingeborenen Idee — nicht aus Anschauung geschöpft und nicht durch Synthese anschaulicher Begriffe gebildet — jene klassische Stelle der *III. Med.*, wo Descartes diesen Begriff in seine Philosophie einführt »Von diesen Ideen aber, scheint es, sind die einen mir eingeboren, andere von außen hinzugekommen, wieder andere von mir selbst gemacht« vergleichen, so zeigt sich eine gewisse Übereinstimmung. Denn als eingeboren wird hier alles das in unserem Ideenschatze definiert, was weder von »außen hinzugekommen,« noch (durch Kombination) »von uns gemacht« ist. Und so wird auch an anderen

Stellen zu wiederholten malen daraus, daß ein Begriff weder aus der äußeren Erfahrung, noch durch Kombination erklärlich sei, der Beweis für sein Angeborensein geführt. Umso mehr muß es befremden, daß der moderne Psychologe, wie es scheint, an der Hand der gleichen Kriterien, deren auch Descartes sich bedient, doch zu ganz anderen Ergebnissen gelangen konnte; denn darüber, daß heute nur wenige Philosophen, wenn sie bei Descartes Ding, Wahrheit, Bewußtsein, Gott, Geist, Ausdehnung, Dreieck, Sein, Dauer, Zahl u. a. (vgl. AT VII. p. 38, 51. II 596. III p. 383. 665 u. a.) als Beispiele eingeborener Ideen aufgezählt finden, geneigt sein werden, diese ganze Liste als solche gelten zu lassen, kann wohl kein Zweifel sein.

Die Ursache dieser Diskrepanz dürfte kaum eine andere sein, als daß die Übereinstimmung der beiden dreigliedrigen Klassifikationen bei Descartes und in der neuen Psychologie doch keine so vollkommene ist, wie es fürs erste scheinen mochte.

1. Zunächst deckt sich der Sinn des »von außen stammens« nicht ganz mit unserem »aus der Anschauung«. Man darf nämlich nicht übersehen, daß es neben denjenigen Anschauungen, welchen eigentlich das Prädikat »äußerer« zukommt, d. h. neben den Anschauungen sinnlichen Charakters, die alle räumlich bestimmte Qualitäten zum Inhalte haben, auch nichtsinnliche Vorstellungen anschaulichen Charakters gibt. Es sind dies alle Vorstellungen unseres eigenen Bewußtseins, soweit sie nicht Begriffe sind. Wer darum mit dem Namen einer Anschauung die engere Bedeutung einer nicht begrifflichen Vorstellung von Physischem verbände, könnte, wenn er sich an unsere dreigliedrige Disjunktion hielte, dazu geführt werden, mit Descartes Begriffe wie Sein, Wahrheit, Bewußtsein und jegliches Vorstellen von Psychischem über-

haupt — auch das im sekundären Bewußtsein — den eingeborenen Ideen zu subsumieren. Descartes identifiziert in der Tat die von außen gekommenen Ideen mit solchen bei denen die Sinnestätigkeit mitwirkt (In den Anmerkungen zu den *Principia philosophiæ*, *Foucher de Careil, oeuvres inédites de Descartes* I 63). Das kann zunächst eine bloß terminologische Differenz sein, verliert aber diesen harmlosen Charakter, wenn sich die weitere Bedeutung von Anschauung, wo der Name jedes nicht begriffliche Vorstellen umfaßt, unterschiebt. Denn dann tritt leicht an die Stelle der scharfen und eindeutigen Unterscheidung zwischen anschaulichem und begrifflichem Vorstellen die konfuse zwischen sinnlichem und reingeistigem Vorstellen.[1])

Die Folgen dieser Verschiebung für das Problem des Ursprungs der Ideen liegen nahe.

---

[1]) Sie scheint mir bei Descartes gegeben, wenn wir am Schlusse der zweiten Meditation lesen, ipsamet corpora non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, und dann doch wieder in einem Briefe an Elisabeth, que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps, c'est a dire l'extension, les figures et les mouvements se peuvent aussi connoistre par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination. Hier heißt Erkenntnis durch den Verstand soviel wie begriffliches Erkennen, so daß, da alles Erkennen von Psychischem dazu gehören soll, auch die Selbstwahrnehmung als ein begriffliches Erfassen anzusehen wäre. Dem entspricht es, wenn die Imagination auf physiche Inhalte beschränkt wird: nihil aliud est imaginari quam rei corporeæ figuram, seu imaginem, contemplari (AT VII. p. 28). Daneben aber finden sich andere Stellen, wo die innere Wahrnehmung durchaus nicht wie ein begriffliches, sondern wie ein anschauliches Perzipieren beschrieben wird. So heißt es AT V. p. 138, que la verité de cette proposition: Je pense, donc je suis . . . n' est point un ouvrage de vostre raisonnement . . . vostre esprit la voit, la sent et la manie. Siehe im übrigen das im vierten Kapitel über Descartes' Fehlbestimmung der Urteile des inneren Bewußtseins Gesagte.

Es wird, wer jenen weiteren Begriff von Anschauung festhält, z. B. mit Recht sagen können, Psychisches lasse sich sowohl begrifflich als auch anschaulich vorstellen; wer dagegen anschaulich mit sinnlich identifiziert und des abweichenden Sprachgebrauches beim andern sich nicht bewußt wird, wird geneigt sein, ihm die absurde Ansicht zu imputieren, daß er ein sinnliches Vorstellen psychischer Inhalte für möglich halte, und diesem verkehrten Sensualismus (wie wir ihn tatsächlich beispielsweise bei Gassendi finden [1]) dann begreiflicher Weise die nativistische oder idealistische Lehre, oder wie sonst man sie nennen mag, entgegensetzen, daß kein Begriff von Psychischem aus einer Anschauung hervorgehe.

Wer die Schriften Descartes kennt, wird oft Gelegenheit gehabt haben, zu bemerken, daß dieser Kampf [2]) gegen die Versinnlichung psychischer Inhalte bei seinen nativistischen Aufstellungen keine geringe Rolle spielt.

2. Damit haben wir einiges angedeutet, was die ersten beiden Klassen eingeborener Ideen uns verständlich machen könnte, soweit sie mit der modernen Auffassung vom Ursprunge der Begriffe in Widerspruch

[1]) Quæso te ergo, ô Anima, seu quocumque velis nomine censeri: emendastine hactenus eam cogitationem, qua prius imaginabaris te esse quidpiam instar venti similisve rei his membris infusæ? Non fecisti sane. Cur non possis igitur esse adhuc ventus, vel potius tenuissimus spiritus, qui calore cordis ex purissimo sanguine, aliundeve, aut ab alia caussa exciteris, serveris et fusus per membra vitam illis tribuas, et cum oculo videas, cum aure audias, cum cerebro cogites, cæteraque, quæ vulgo tibi tribuuntur, munia exsequaris? Id si ita sit, cur non habeas eandem figuram, quam totum hoc corpus, ut aer eandem quam vas continens. (!) Gassendi obj. in sec. med AT VII. p. 260.]

[2]) Vgl. darüber die ausführlichen Erörterungen im vierten Kapitel.

stehen. Denn nicht bei allen der angeführten Beispiele ist dies durchwegs der Fall. So gehören die Begriffe der Wahrheit und des Seins zu den in Reflexion [1]) auf unser richtiges Urteilen gewonnenen Vorstellungen, nicht anders als die Begriffe der Notwendigkeit, Unmöglichkeit, des Wertes u. a. Aber diese Quelle der Begriffsbildung wird heute noch vielfach über der Imperzeption aus äußerer und innerer Anschauung übersehen, und so sieht man manchen in dem Dilemma zwischen Sensualismus und Psychologismus angesichts dieser Inhalte zu dem Auskunftsmittel angeborener Ideen greifen. Eine weitere Differenz von der modernen Anschauung besteht darin, daß Descartes alle Ideen notwendiger Wesenheiten der Klasse der *innatæ* subsumiert. (Vgl. AT III. 383.[2]) Er meint darunter, wie sich im späteren Verlaufe unserer Untersuchungen erweisen wird, die Inhalte der Erkenntnisse vom Charakter der mathematischen (also analytischen) Urteile. Wie die zu enge Fassung des Begriffes der Anschauung, so läßt hier eine solche des Begriffes der synthetischen Vorstellungsverbindung *(idea factitia)* es erklärlich erscheinen, daß Descartes die Ideen notwendiger Wesenheiten nicht anders, denn in der Klasse der angeborenen Ideen unterzubringen glaubt. Jenen engeren Sprachgebrauch aber wird derjenige leicht verstehen, der erkannt hat, daß alle unsere begrifflichen

---

[1]) Wenn Descartes von Reflexion spricht, so versteht er darunter, wie Locke, die innere Erfahrung schlechthin und auch die durch Imperzeption aus ihr gewonnenen und wegen des Gegensatzes dieser Reflexion zur Sensation eingeboren genannten Begriffe: Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quæcumque ad intellectum nostrum, vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa. (Regulæ, ed. Buchenau p. 39).

[2]) . . . aliæ innatæ, ut Idea Dei, Mentis, Corporis, trianguli, et generaliter omnes quæ aliquas Essentias Veras, Immutabiles et Aeternas repræsentant (AT. III. 383).

Synthesen nach dem Schema »P seiendes S« gebildet sind, indem unsere Fähigkeit, uns durch derartige begriffliche Zusammensetzungen über den Kreis des in innerer und äußerer Erfahrung Gegebenen zu erheben, enge verknüpft ist mit unserem Vermögen zu prädikativen Urteilen, d. h. zu solchen Akten positiven Urteilens, die auf ein einfaches Anerkennen (das sog. Subjektsurteil) ein Zuerkennen (das Prädikat) bauen. Auch Descartes mag dieser Zusammenhang der von uns aus dem Materiale einfacher Vorstellungselemente gebildeten *ideæ factitiæ* mit dem prädikativen Urteile nicht ganz entgangen sein.[1]) Da er aber, wie sich uns gezeigt hat, ein jedes Urteilen für eine Willenshandlung hielt, mußte ihm folgerichtig auch jede eigentliche Vorstellungssynthese als eine willkürliche erscheinen. Von hier aus bedurfte es dann nur mehr eines kleinen Schrittes im Zwielichte der Doppelbedeutung von »willkürlich«, das einmal im Gegensatze zum Ungewollten und Erzwungenen, dann wieder im Gegensatze zum Notwendigen als Kontingentes verstanden werden kann, um als Ergebnis die Meinung begreiflich zu machen, daß Ideen, welche notwendige Wesenheiten zum Inhalte haben, nicht als eigentliche Synthesen gelten könnten,

---

[1]) Die Lehre vom synthetischen oder Doppelurteil im Unterschiede vom einfachen oder thetischen und dem Zusammenhang jenes mit allen begrifflichen Synthesen verdanken wir Brentano, der zuerst im Ursprung sittlicher Erkenntnis (1889. Beilage S. 120) darauf hingewiesen hat. Wertvolle Beiträge bieten hiezu Marty »Grammatisches, logisches und psychologisches Subjekt und Prädikat« Arch. f. syst. Ph. 1897 — und vorher »Über subjektlose Sätze. VI. Art. Vierteljahrschrift für wiss. Phil. XIX. 1. S. 63, Hillebrand »Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse« S. 95. Ich verweise auf diese Quellen, nicht ohne das Befremden unterdrücken zu können, daß Witasek, dem dieser Sachverhalt wohl bekannt sein mußte, in seinen »Grundlinien der Psychologie« (S. 283, 101) jene Lehre Meinong zuschreibt. Ähnliches wiederholt sich u. a. S. 67, 88, 289.

und, weil sie auch als anschauliche Begriffe nicht in Betracht kommen, den eingeborenen zuzuzählen wären.

Auch hier bin ich freilich weit entfernt, behaupten zu wollen, daß eine solche Verwechslung allein es erklärlich mache, wieso Descartes dazu kommen konnte, derartige Inhalte für eingeborene zu halten. Hier sind vielmehr zweifellos auch sachlich richtige Erwägungen mit im Spiele gewesen, vor allem ein entschiedener Ansatz zu der unter Leibnizens Namen berühmt gewordenen Scheidung der *vérités de raison*, der Vernunft- oder Gesetzeswahrheiten, von den *vérités de fait*, den Tatsachenwahrheiten, für welche man bei Descartes (vgl. Grimm, Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen S. 14) und noch ausgesprochener in der Metaphysik des trefflichen Systematikers der Cartesischen Schule, Sylvan Regis, die Quelle zu suchen hat. Wer diesem Zusammenhang nachgeht, wird aber gleichwohl ohne Zweifel bald bestätigt sehen, daß er ohne die vermittelnde Wirkung eines äquivoken Gebrauches von ›willkürlich‹ nicht restlos begriffen werden kann.

Freilich spielt auch noch ein anderer Irrtum mit. Wir haben gehört, daß Descartes zwar zwischen Vorstellen und Urteilen eine scharfe Grenze zieht, da er sie als zwei fundamental verschiedene Grundklassen des Bewußtseins auffaßt, aber er zieht diese Grenze nicht durchaus so, daß sie den wahren Unterschieden beider Gebiete vollkommen gerecht wird. So kommt manches, was in Wahrheit eine Differenz des Urteils ist, nach ihm auf die Seite des Vorstellens zu liegen. Darunter insbesondere der Charakter der Einsicht im allgemeinen und der apriorischen Evidenz im besondern. Hieher gehört es, wenn Descartes apriorische Vorstellungen lehrt, nicht weil ihm mit der Evidenz, — wie trotz der zwingenden Beweise, die seither

für die idiogenische Urteilstheorie erbracht worden sind, noch immer vielen modernen Psychologen, — auch alle anderen Differenzen des Urteils zugleich als solche das Vorstellens erschienen, sondern weil er sie überhaupt nicht als eine Differenz des Urteils betrachtet. Ist ihm doch dieses, wie wir sahen, nichts anderes als ein bejahendes oder verneinendes Stellungnehmen zur erkannten Wahrheit, analog wie der Beifall und Entschluß des Gemütes eine Stellungnahme zum erkannten Guten. Die Erkenntnis ist nach Descartes nicht ein Urteilscharakter, sondern ein Urteilsmotiv, ein Urteilsgrund. Und da die apodiktische Evidenz des Urteils in Wahrheit darin besteht, daß dieses auf Grund der Begriffe einleuchtet, so wird uns im Falle der apriorischen Einsicht die, an und für sich schwer faßliche, Statuierung von Erkenntnissen, die keine Urteile sind, und von apriorischen (»eingeborenen«) Vorstellungen verständlicher.[1])

3. Infolge einer weitern irrtümlichen Auffassung des Verhältnisses von einfachen und zusammengesetzten Ideen, wodurch der Umfang dieser über Gebühr zu Gunsten jener erweitert wird, kommt Descartes, wie ich vermute, dazu, »die ursprünglichen oder Gemeinbegriffe, auf Grund deren wir, wie nach Urbildern, alle unsere Erkenntnisse prägen« (AT III. p. 665), d. h. die Kategorien oder höchsten Gattungsbegriffe, sowohl für alles Reale, als auch spezieller die für alles Psychische einerseits (Bewußtsein), und die für alles Physische anderseits (Ausdehnung), den *ideæ innatæ* zu subsumieren.[2]) »Wir

---

[1]) Ich komme eingehender im vierten Kapitel auf diesen Gegenstand zurück.

[2]) Es handelt sich hier im Unterschiede von den æternæ veritates, denen keine Existenz außerhalb des Denkens zukommen soll, um Prädikate, die man von den wirklichen Dingen aussagen kann. Die höchsten und darum elementarsten der-

können, heißt es von ihnen (AT III. p. 665), diese einfachen Begriffe nicht anderswo als in unserer Seele suchen, die sie alle ihrer Natur nach in sich hat, sie jedoch nicht stets genügend von einander unterscheidet oder vielmehr sie nicht den Objekten zuschreibt, denen man sie zuschreiben muß.«

Wenn man unsere anschaulichen Begriffe — also alle durch Imperzeption gewonnenen und nicht synthetisch verbundenen — ins Auge faßt, so lassen sich in einigen davon nochmals Elemente unterscheiden. Teile, auf die nach dem Vorgange von Brentano in neuerer Zeit Stumpf und Marty aufmerksam gemacht haben, die aber schon Aristoteles wohl gekannt hat, wie seine Aufstellungen über Gattung und Spezies im strengen Sinne beweisen.

Ein solcher Speziesbegriff ist z. B. aus dem Gebiete der anschaulichen Begriffe des primären Bewußtseins »Röte«, und wenn wir von ihm sagen, er enthalte als Element die Gattung »Farbe« in sich, so will das soviel heißen, als eine noch weitergehende Vereinfachung, oder, wenn das übel klingende Wort seines klareren Sinnes wegen gestattet ist, Verunvollständigung, führe auf einen übergeordneten Begriff, den der Farbe.

Diese beiden Begriffe kann man nun, in distinkter Weise sie auseinanderhaltend, wie andere Elementarbegriffe synthetisch kombinieren und erhält so den zusammengesetzten Begriff »rote Farbe«.

Es ist klar, daß jener Inhalt »Rot« vor der weitergehenden Analyse, die aus ihm den Begriff des Genus gewinnt, in gewissem Sinne dem distinkten und synthetischen Begriffe »rote Farbe« gleich erachtet werden

---

selben sind nach princ. I 48 neben den allgemeinsten, wie Substanz, Dauer, Ordnung, Zahl, die summa genera cogitatio und extensio. Daß sie als angeboren zu gelten haben, erfahren wir u. a. auch aus corr. AT III. p. 426, 691.

kann, in anderem aber doch wieder davon unterschieden werden muß.

Inhaltsgleich mag sie nennen, wer damit sagen will, daß alles Rote notwendig ein Farbiges ist; verschieden, wer auf den Unterschied einfachen, imperzeptiven Erfassens und prædikativen Verknüpfens achtet.

Wer aber beide verwechselt, kann leicht dazu geführt werden, den Speziesbegriff wie etwas durch Kombination oder Modifikation vom Gattungsbegriffe Abgeleitetes anzusehen und so, das wahre genetische Verhältnis verkehrend, die Gattungsbegriffe, zumal die höchsten, allein als die elementaren, und wegen dieser vermeintlichen Priorität den spezifischen und konkreten gegenüber als angeborene zu fassen. Freilich bleibt fürs erste die Schwierigkeit, wie denn Descartes mit dieser vermeintlichen Priorität der Gattungsbegriffe die Erfahrung in Einklang zu bringen vermöge, die uns doch umgekehrt ein Aufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen zeigt, und der er später, namentlich im § 59 des ersten Teiles der Prinzipien, besser gerecht zu werden scheint. Hier heißt es von den Universalien, sie entstünden nur daraus, daß man sich ein und derselben Idee bedient, um alle einzelnen, die einander ähnlich sind, zu denken. Deshalb geben wir auch denselben Namen allen durch diese Idee befaßten Gegenständen, und dieser Name ist das Universale. Wenn wir z. B. zwei Steine sehen und nicht auf ihre Eigentümlichkeiten, sondern nur darauf achten, daß es zwei sind, so bilden wir *(formamus)* die Idee dieser Zahl, welche wir die Zwei nennen. Sehen wir später zwei Vögel oder zwei Bäume und beachten ihre Natur weiter nicht, sondern nur, daß sie zwei sind, so treffen wir die frühere Idee, die deshalb universal ist, und wir nennen diese Zahl mit demselben universellen Worte zwei. Ebenso bilden wir bei der Betrachtung einer aus drei

Linien bestehenden Figur eine gewisse Idee davon, welche wir die Idee des Dreiecks nennen, und bedienen uns später derselben als einer universellen, um alle anderen durch drei Linien eingeschlossenen Figuren unserem Geiste damit darzubieten. Ebenso bilden wir, wenn wir bemerken, daß unter den Dreiecken manche einen rechten Winkel haben und andere nicht, die universale Idee eines rechtwinkligen Dreieckes, welche in Beziehung auf die vorgängige allgemeinere als Art bezeichnet wird. *(quae relata ad præcedentem ut magis generalem, species vocatur.)* AT. VIII. p. 27 f.

Ob Descartes an dieser späteren Stelle seine ursprüngliche Position aufgegeben habe, oder wie etwa beide in Einklang zu bringen seien, ist schwer zu entscheiden. Baumann (die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie Bd. I S. 100) spricht sich angesichts solcher Äußerungen zu Gunsten der nativistischen Auffassung aus. Descartes rede wohl zuweilen wie ein »Nominalist«; er würde aber von sich aus anders haben reden müssen; vielleicht seien solche Stellen nicht aus seinem Geiste, sondern aus seiner Erinnerung geschrieben, aus der Erinnerung seiner in der Schule gelernten Philosophie. Damit stimmt es zusammen, wenn wir in der Inhaltsübersicht zum § 10 des I. Teiles der Prinzipien in der französischen Ausgabe den hier von mir unterstrichenen Zusatz finden: *Qu'il y a des notions d'elles-mesmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant definir à la façon de l'Eschole; et qu' elles ne s'acquerent point par estude, mais naissent avec nous.* Bei einer ähnlichen Aporie bezüglich der Begriffe des Seins und Bewußtseins wird sich zeigen, daß Descartes die Tendenz hat, das Erfassen des allgemeinen Zuges im besondern für ein Prädizieren zu nehmen, wobei der eingeborene Inhalt gleichsam als vorausgehender Maßstab der Prädikation zu dienen hat. M. a. W. nicht ein einfaches Erkennen

des Allgemeinen in den in Vergleich gezogenen Spezies, sondern ein vergleichendes Wiedererkennen schwebt ihm als die richtige Deutung vor. Dadurch möchte ich, solange nicht andere entscheidende Gründe uns eines besseren belehren, jene scheinbar widersprechenden Auffassungen zu vereinigen suchen.

Doch nicht so sehr darauf kommt es mir hier an, diese historische Frage zu erledigen, als vielmehr unter sachlichem Gesichtspunkte von jener grundlegenden Einteilung der Ideen in der dritten Meditation aus ein Verständnis für seine (wenn auch vielleicht nur sporadische) nativistische Behandlung der Gattungsbegriffe zu eröffnen, für die, außer dem Gesagten auch noch in Betracht kommen mag, daß man den Beweis auf dem Gebiete des Urteils und die Definition und Analyse auf dem des Vorstellens bisweilen wie Analoga behandelt.[1]) Infolge davon erscheint dann die ›Undefinierbarkeit‹ der Elementarbegriffe als Gegenstück zur unmittelbaren Einsicht. (Vgl. die Definition der einfachen Idee in der 12 Reg.) Daß übrigens die Priorität der Gattungsbegriffe gegenüber denen der Spezies für Descartes' Schüler kaum etwas Bedenkliches hatte, beweist u. a. eine Stelle, die ich unter mehreren ähnlichen, der Metaphysik Regis' entnehme: *En effet, je ne puis concevoir le Corps sans l'étenduë, ni l'Esprit sans la pensé; mais je puis fort bien concevoir le corps sans la figure quarrée, ronde, ou ovale, et l'esprit sans le doute, le desir, ou la crainte; d'ou je conclus que tant s'en faut que je connoisse l'étenduë et la pensée, qui sont les deux premiers*

[1]) Vgl. AT II. p. 597 wo es vom Begriffe der Wahrheit heißt: Il examine ce que c'est que la Verité; et pour moy, je n'en ay jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en effect, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en auroit point pour apprendre ce que c'est que la verité, si on ne la connoissoit de nature.

attributs du corps et de l'esprit, par les modes ou façons d'estre qui leur arrivent, qu'au contraire, je ne puis connoître ces modes ou façons d'estre que par l'étenduë et par la pensée; car comme les modes ou façons d'estre ne sont autre chose que l'étenduë ou la penseé modifieés d'une certaine maniere, les idées que j'ay des modes ou façons d'estre, ne sont aussi que les ideés mêmes que j'ay de la pensée et de l'étenduë modifiées d'une certaine façon; ce que je dois bien remarquer, afin d'éviter l'erreur où j'estois. de croire que je ne pouvois connoître les substances particulieres ni leurs premiers attributs que par leurs modes: Par exemple, que je ne pouvois connoître l'étenduë que par la figure ou par la mouvement, etc. ni la penseé que par le desir, ou par l'esperance, etc.« (Met. I. 1 cap. 4. a. a. O. S. 78).

§ 14. Wenn wir von eingeborenen Ideen reden, so verstehen wir darunter, wie bemerkt, in der Regel Begriffe, die nicht aus Anschauungen geschöpft sind, sei es, daß man sich sie als ursprünglichen, aber vorerst unbewußten und nur unter bestimmten Bedingungen zum Bewußtsein erwachenden Besitz der Seele zu denken habe,[1]) sei es ohne Zuhilfenahme des Unbewußten. Diese Beschränkung des Terminus der »eingeborenen Ideen« auf das begriffliche Vorstellen findet sich aber bei den Philosophen, die diesen Begriff in die neuzeitliche Philosophie einzuführen gesucht haben, nicht. Sie subsumieren ihm auch Anschauungen, sowohl solche des inneren Bewußtseins als auch Empfindungen.

Dies ermöglicht uns ein Verständnis der 4. Klasse angeborener Ideen bei Descartes, als die gewisse Sinnes-

---

[1]) So wird Descartes von Regis interpretiert Met. II cap. IV, und so hat sich auch Leibniz die Lehre zu eigen gemacht.

empfindungen, vornehmlich die sensiblen Qualitäten, anzusehen sind. Es ist wohl ohne weiteres klar, daß wir es bei den nativistischen Ansichten über die Sinnesempfindungen mit einem andern Sinne von »eingeboren« zu tun haben, als bei denen über gewisse Begriffe, z. B. solche vom Charakter der mathematischen. Hier und dort bedeutet der Terminus *innatum* einen andern Begriff; aber beide sind durch Analogie verwandt. In beiden Fällen handelt es sich um ein Verhältnis, dort des Begriffes zur Anschauung, hier der Anschauung zum Reiz.

Woher stammen die sinnlichen Ideen, oder wie die beliebtere Einkleidung der Frage lautet, wie kommen sie in uns?

Manche dachten darüber grob materiell. Demokrit ließ kleine körperliche Bildchen (εἴδωλα) sich von den Objekten ablösen und durch Vermittelung der Sinnesorgane in die empfindende Seele eingehen. An Stelle dieser materiellen, oder genauer substantiellen εἴδωλα traten dann in der Scholastik die wandernden Qualitäten, *species intermediariae*, auch *species intentionales*.

Gegen diese genetische Lehre — wir können sie die vom *influxus physicus* nennen — wendet sich Descartes in nicht mißzuverstehender Weise: Man spreche, setzt er (*Notae in programma quoddam* AT VIII. p. 358) auseinander, vielfach davon, daß die sinnlichen Ideen (d. h. hier die Inhalte unserer Sinnesempfindungen) »von außen kämen«. Wenn man damit die Vorstellung verbinde, als ob *istae res (extra nos positae), illas ipsas (sc. ideas) per organa sensuum immiserunt*, so kann das durchaus nicht zugegeben werden. Nicht die Ideen selbst sind von den Außendingen her entsprungen und ins Bewußtsein eingewandert, wohl aber gilt, daß jene *menti aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas (sc. ideas), per innatam sibi facultatem, hoc*

tempore potius quam alio efformandas. Was sich von den Objekten zur Seele fortpflanzt, sind mechanische Bewegungen. Keine Idee kommt derart von außen. Alle sind ein schon ursprünglicher, natürlicher Besitz der Seele.

Doch keineswegs als Inhalte aktueller Bewußtseinszustände, und wenn ihm Regius eine solche Lehre unterschiebt, so wehrt er sich entschieden dagegen: *Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi.* Er will von eingeborenen Ideen nur gesprochen haben *eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, ut podagram, vel calculum: non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos.* (*Notae in progr.* AT VIII p. 358.) *Denique, cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intellegimus illam nobis semper obversari: sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi.* (AT. VII. p. 188, IV. 113. u. a.)

Einem Empirismus also, wie ihn Demokrit oder seine scholastischen Nachfolger vertreten, gegenüber ist Descartes zweifellos Nativist. Ihm setzt er darum die Behauptung entgegen: *nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis (sc. rebus externis) exhiberi. Adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum.*

Um sie zu begründen, bedarf es nur eines raschen Blickes auf gewisse physikalische und physiologische Grundlehren unseres Philosophen. Es ist bekannt, daß Descartes mit der alten realistischen Lehre, welche die Außenwelt so für wirklich nahm, wie sie unseren Sinnen erscheint, entschieden gebrochen hat. Die zweiten Meditationen, wo man insbesondere die Betrachtungen

über die wahre Natur eines Stückes Wachs nachlese, zeigen ihren Autor als einen ausgesprochenen Vertreter der Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, und eine Stelle aus den *sextae responsiones* faßt diese Anschauung besonders präzis zusammen:

. . . *nihil plane ad rationem corporis pertinere, nisi tantum quod sit res longa, lata et profunda, variarum figurarum, variorumque motuum capax; eiusque figuras ac motus esse tantum modos, qui per nullam potentiam sine ipso possunt existere; colores vero, odores, sapores, et talia esse tantum sensus quosdam in cogitatione mea existentes, nec minus a corpore differentes, quam dolor differt a figura et motu teli dolorem incutientis; ac denique gravitatem, duritiem, vires calefaciendi, attrahendi, purgandi, aliasque omnes qualitates, quas in corporibus experimur, in solo motu motusve privatione, partiumque configuratione ac situ consistere.* (AT VII. p. 440)

Über das physiologische Prinzip, welches hiefür von Bedeutung ist, — ich meine die Lehre: *nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit præter motus quosdam corporeos* (*Prog.* AT VIII. p. 359) — orientiere man sich am besten aus der Doptrik.[1])

Daraus ergibt sich vor allem für diejenigen sinnlichen Ideen, die mit den Eigenschaften der Körper keinerlei Ähnlichkeit besitzen, daß ihre Entstehung nur durch eine angeborene Veranstaltung in unserer Seele erklärlich ist. Es sind dies die Ideen der sinnlichen Qualitäten: *idea doloris, colorum, sonorum et similium.*

---

[1]) Vgl. darüber Christiansen S. 36 »Diese Theorie von den ideæ innatæ im weitesten Sinne ist die natürliche Konsequenz dessen, was er in der Dioptrique CV 55 über das Verhältnis der Empfindung zum physiologischen Reiz lehrt; es ist also nicht, wie Benno Erdmann (Archiv f. Gesch. d. Philos. VII. 523) annimmt, erst eine spätere Ansicht des Philosophen.«

Wie sollten diese bei ihrer gänzlichen Verschiedenheit von den Eigenschaften der Außendinge als Ausflüsse derselben zu erklären sein? Nein! *Ut mens nostra possit occasione quorundam motuum corporeorum sibi eas exhibere*, ist auf keine andere Weise begreiflich zu machen, als durch die Annahme, daß das Vermögen, auf entsprechende physiologische Reize mit derartigen sinnlichen Ideen zu antworten in der ursprünglichen Konstitution des Geistes gegründet und in diesem Sinne angeboren sei.

Das Gleiche gilt aber auch von denjenigen Momenten unserer Sinnesempfindung, für die es, wenigstens im allgemeinen betrachtet, nicht ebenso an einem objektiven Gegenstücke in der Körperwelt fehlt, nämlich für die Empfindungsinhalte: Ausdehnung, Gestalt, Bewegung: *Sed ne quidem ipsi motus, nec figurae ex iis ortæ, a nobis concipiuntur, quales in organis sensuum fiunt, ut fuse in Dioptrica explicui. Unde sequitur, ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas.* (AT VIII. p. 358.)

So verstanden sind also für Descartes alle sinnlichen Ideen eingeboren und es ist darum selbstverständlich, wenn auch zuweilen verkannt, daß dieser Sinn von ›eingeboren‹ sich mit dem ersten Gliede der grundlegenden Einteilung, welche die dritte Meditation von den Ideen unter genetischem Gesichtspunkte gibt, nämlich in eingeborene, von außen stammende und von uns selbst gebildete nicht decken kann.

Dort handelt es sich eben um Ideen im Sinne von Begriffen und deren Verhältnis zur Erfahrung, hier um Anschauungen, um Empfindungen und deren Verhältnis zum verursachenden Reiz.

Fassen wir das über die nativistischen Aufstellungen Descartes' in der Lehre von den Sinnesempfindungen Gesagte zusammen, so zeigt sich, daß sie nichts anderes

besagen, als einen Widerspruch eines gesunden Nativismus gegen die Demokritschen *εἴδωλα*, aus denen sich dann in der Scholastik die Lehre von den vom Objekte zum wahrnehmenden Subjekt einwandernden *species intentionales* herausgebildet hatte. Oder anders ausgedrückt, eine Opposition gegen die Lehre vom *influxus physicus* speciell in ihrer Anwendung auf das Verhältnis der Sinnesempfindung zum äußeren Reiz.

§ 15. Dies ist der Sinn, in welchem wir es zu verstehen haben, wenn unser Philosoph den (physikalischen und physiologischen) äußeren Reiz nur als *causa occasionalis* der Empfindung gelten läßt: *Non quia istæ res illas ipsas (sc. ideas) nostræ menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas.*[1]) Nicht gegen einen Kausalzusammenhang überhaupt, sondern nur gegen eine ihm veraltet und unhaltbar scheinende Auffassung davon — die Lehre vom *influxus* — wollte er sich wenden; aber nicht immer glückte es ihm im Ausdruck sowohl als im Gedanken diese richtige Mitte einzuhalten, so daß man den Historikern, welche ihn an die Spitze des Okkasionalismus in der Lehre vom Verhältnis zwischen Leib und Seele stellen, nicht gänzlich Unrecht geben kann. Er teilte jenen Irrtum nicht, aber er trug mit dazu bei, daß manche seiner Schüler

[1]) Ähnlich, aber bereits ohne Wendung zum Apriorismus, noch Condillac: Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connoissances et toutes nos facultés viennent de sens, ou pour parler plus exactement des sensations, car dans le vrai les sens ne sont que cause occasionelle. Ils ne sentent pas, c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes. Traité des sens. Extrait raisonné p. 3. (X[1] oevres 1798).

in ihn verfielen, indem sie die Benennung der physiologischen und physikalischen Reize als *causae occasionales* der Empfindung so deuteten, als wäre hier *occasionell* modifizierend, und nicht, wie Descartes in Wahrheit wollte, determinierend gemeint. Nach Descartes ist eine okkasionelle Ursache eine wirkliche Art von Ursache, nach den Okkasionalisten im Sinne eines Geulincx u. a. aber kann sie ebensowenig als eine wahre Ursache gelten, als ein verstorbener Mensch ein Mensch, falsches Geld Geld ist. Seyfarth[1]) scheint mir darum nicht im Rechte, wenn er hier statt von einem Mißverständnis von einer notwendigen Konsequenz der Lehre Descartes' spricht: Wenn auch Problem und wenigstens teilweise Resultate schon lange vorhanden waren, ehe der Okkasionalismus als solcher existierte, so war sein Hervortreten gleichwohl eine Notwendigkeit in der Geschichte der Philosophie: auf den Dualismus von Körper und Geist, wie ihn Cartesius in seiner Lehre von den Substanzen dokumentiert hatte, mußte die okkasionalistische Theorie notwendig folgen. Doch haben tatsächlich zahlreiche Cartesianer mit dem Widerspruche gegen den *Influxus physicus* die Opposition gegen jede Kausalbeziehung zwischen Leib und Seele überhaupt verbunden und damit dem besonnenen und gemäßigten Nativismus ihres Lehrers einen extremen und durchaus unhaltbaren gegenübergestellt. Von ihnen kommen bei unseren Historikern am ausführlichsten Geulincx und Malebranche zu Wort. Andere werden diesen Bevorzugten gegenüber vernachlässigt. So beklagt Seyfahrt (a. a. O. S. 6) das Schicksal de la Forges, der (obwohl seiner Ansicht nach der eigentliche Begründer[2]) des

[1]) Seyfarth, Louis de la Forge. 1887. S. 3.

[2]) Begründer wohl nur im Sinne der von ihm ausgehenden Anregungen. Denn er selbst hält, wie Seyfarth uns zeigt, am Kausalzusammenhange fest. Der concursus Dei beschränkt sich

Okkasionalismus) doch kaum mehr als dem Namen nach bekannt sei. Ich möchte freilich eher die Vernachlässigung anderer Cartesianer beklagen, deren philosophische Bedeutung ich wegen ihrer gesunden Methode höher einzuschlagen geneigt bin, als die der drei vorerwähnten. Auch Descartes selbst würde einem Arnauld oder einem Sylvain Regis die Palme vor jenen gereicht haben, da er den Wert einer nüchternen und erfahrungsmäßigen Methode höher hielt, als den einer phantasievollen Originalität.

Sylvain Regis betätigt jene gerade in unserer Frage nach dem Verhältnisse von Leib und Seele, während sie bei Arnauld vornehmlich in »*l'art de penser*«, und der »*grammaire générale et raisonnée*«, und besonders auch in der polemischen Schrift gegen Malebranche »*Des vraies et des fausses idées*«, einer echten Blüteerscheinung des Cartesianismus, zur Entfaltung kommt, dagegen in der Behandlung unseres Problems zu Gunsten eines unkritischen Apriorismus zurücktritt. Gleichwohl wird man es in Anbetracht der unverdient geringen Beachtung, die beiden Männern heute geschenkt wird, nicht unpassend finden, wenn ich in diesem Zusammenhange ein wenig bei den Beiträgen verweile, die Sylvain Regis und Antoine Arnauld zu unserem Probleme geleistet haben.

§ 16. Wir wenden uns zunächst Arnaulds okkasionalistischer Ansicht über das Verhältnis von Leib und Seele[1]) zu. Die Frage scheint ihm folgende:

---

nämlich bei de la Forges nur auf die ursprüngliche Kollokation der beiden Substanzen, die einmal durch Gottes Beistand verbunden, sofort in Wechselwirkung treten.

[1]) Von der hier nach dem Examen du Traité de l'essence du corps, (IV. partie »De l'union de l'âme avec le corps) dargestellten okkasionalistischen Auffassung ist Arnauld später wieder abgekommen (Vgl. Bouillier, Histoire de la philosophie

1. Sind es die körperlichen Bewegungen (d. h. unmittelbar solche im Gehirne), die in der Seele die Empfindungen verursachen,

2. oder bilden jene nur den Anlaß *(l'occasion)*, bei welchem sich die Seele die Sinnesempfindungen selbst bildet,

3. oder endlich ist es Gott, der sie bei jenem Anlasse der Seele verleiht?

1. *a)* Körperliche Bewegung kann nichts anderes zur Wirkung haben als höchstens wieder körperliche Bewegung. Da die unkörperliche Seele nicht räumlicher Bewegung fähig ist, vermögen Stoß und Zug sie nicht zu beeinflussen. Also kann von einer Einwirkung des Leibes auf die Seele überhaupt keine Rede sein.

b) Nehmen wir aber an, eine solche wäre dennoch möglich, so wäre doch das ausgeschlossen, daß dadurch Farben-, Schall-, Geruchsempfindungen hervorgerufen werden könnten. Denn für jede Wirkung gilt das Gesetz, daß sie der Ursache entsprechen muß *(rapport à sa cause)*. Sonach könnten körperliche Bewegungen im Auge oder Ohr — wenn man selbst das *sub a)* Gesagte nicht wollte gelten lassen — höchstens die Perzeption eben dieser Bewegungen hervorrufen, nicht

Cartésienne II. 168). Näheres darüber, wie über die ganze Entwicklung des Problemes bei den Cartesianern, wird man in einer demnächst erscheinenden Abhandlung, die als eine historische Einleitung zu dem ausgezeichneten Werke des leider zu früh dahingegangenen Kritikers des psychophysischen Parallelismus, Ludwig Busse, »Geist und Körper« (Leipzig 1903) gedacht ist, finden. — Mit welch' inniger Anteilnahme der religiöse Geist des Zeitalters die durchschlagenden Darlegungen Descartes' über die generische Verschiedenheit der körperlichen und der geistigen Substanz verfolgte, geht aus der Einleitung des »Examen« hervor. Sie verdient schon als ein ergreifendes religionsgeschichtliches Dokument Beachtung.

aber die von Farben, Tönen etc., die etwas davon *toto genere* Verschiedenes sind.

2. Wenn nun aber nachgewiesen ist, daß der physiologische Reiz nicht die Ursache, sondern nur der Anlaß sein kann für das Auftreten der Empfindung, so muß Arnauld die zweite Hypothese, wonach sich die Seele bei Gelegenheit des physiologischen Reizes die entsprechende Empfindung selbst bilde, wegen des regelmäßigen pünktlichen Zusammentreffens von Reiz und Empfindung als eine unstatthafte Anleihe beim Zufall erscheinen. Denn da die Seele vom Gehirnprozeß nichts weiß, wäre ihre prompte, sinngemäße Antwort nicht minder erstaunlich, als wenn einer, der nur französisch versteht, auf hebräische Fragen lauter vernünftige Antworten zu geben wußte.

3. Nachdem die beiden allein denkbaren natürlichen Ursachen *apriori* wegfallen, wird der Rekurs auf die übernatürliche, göttliche nicht nur erlaubt, sondern notwendig.

Arnauld formuliert also seine Ansicht über die richtige Lösung so: Gott hat sich freiwillig dem Gesetze unterworfen, in unserer Seele allemal, wenn in den Sinnesorganen gewisse Bewegungen vor sich gehen, bestimmte Empfindungen sensibler Qualitäten hervorzurufen. Wir haben diesen regelmäßigen Zusammenhang als ein von Gott in die Natur gelegtes Gesetz anzusehen; ganz analog wie sich Gott, nachdem er einmal den Plan gefaßt hatte, das Menschengeschlecht zu schaffen, infolge dessen auch dem notwendigen Gesetze unterworfen hat, unfehlbar jedesmal eine Seele zu schaffen, so oft sich im Schoße einer Frau ein Embryo bildet, und zwar, wie unser Philosoph feststellt, *lors meme que cela seroit arrivé par une conjonction illégitime!*

Die Kritik kann sich mit wenigen Bemerkungen begnügen.

ad 1. Wenn Arnauld behauptet, daß körperliche Bewegung nur wieder körperliche Bewegung oder, falls eine Perzeption, doch eben nur die der physiologischen Bewegungen selber zu bewirken vermöchte, so ist gegen diesen ungerechtfertigten Apriorismus Einspruch zu erheben. Er identifiziert zwei ganz verschiedene Begriffe: den eines Gegenstandes und den einer wirkenden Ursache der Empfindung. Daß zwischen der Empfindung und ihrem eventuellen Gegenstande eine Adäquation bestehen muß, leuchtet unmittelbar ein (nach dem Satze, daß Korrelate nicht ohne einander existieren können); daß der Gegenstand einer Rotempfindung etwas anderes sei als ein Rotes ist absurd. Wenn man diese Selbstverständlichkeit in Zweifel gezogen hat, wie gewisse Nominalisten, nach denen die Empfindung nur im Verhältnisse eines Zeichens zum empfundenen Objekte stehen soll, so liegt die Schuld an einem Mißverständnis:

Wer, wie wir, jene Adaequation zwischen der Empfindung und ihrem Gegenstand behauptet, vermöge deren unmöglich etwas anderes Objekt einer Gesichtsempfindung sein kann, als ein Färbiges, der behauptet damit durchaus noch nicht, daß jede Farbenempfindung auch einen wirklichen Gegenstand habe, sondern nur, daß jenes Verhältnis der Adaequation bestehen müßte, falls sie einen Gegenstand hätte. Das Mißverständnis der Nominalisten beruht aber vielfach darauf, daß sie jedes Bewußtsein für eine Beziehung auf einen Inhalt im Sinne einer Korrelation ansehen. Fehlt ein adaequates Korrelat, so substituieren sie ein anderes.[1]) Als solches

[1]) Darum wird es ihnen auch leichter, den immanenten Gegenstand preiszugeben. Vgl. dazu die verdienstlichen Untersuchungen von H. Schwarz über den Nominalisten Biel (Wahrnehmungshypothesen S. 63 ff.).

bietet sich nun leicht die stets in irgendwelcher Form vorhandene Ursache dar. Hat man dergestalt Ursache und Objekt der Empfindung einmal identifiziert, so ist weiter ein Doppeltes möglich. Entweder man vergißt ganz die Forderung der Adaequation zwischen Empfindung und Gegenstand und findet sich mit einem Nominalismus des ›Ausdruck-‹ oder ›Zeichenseins‹ zurecht, oder man besinnt sich auf sie und leugnet, wo die geforderte Adaequation vermißt wird, das Kausalverhältnis.

So offenbar auch Arnauld.

ad 2. Gegen diese Aporie ist gar nichts einzuwenden. Wer den Kausalzusammenhang leugnet, muß in der parallelistischen Abfolge einen unendlich unwahrscheinlichen Zufall sehen. Und wenn ein Descartes diese Schwierigkeit nicht hervorhebt, so ist das ein Zeichen, daß sie für ihn nicht besteht, und ein Grund mehr für unsere Überzeugung, daß bei ihm, wenn er den Reiz ebenfalls nur als *causa occasionalis* der Empfindung gelten läßt, *occasionalis* nicht modifizierende, sondern determinierende Bedeutung hat, d. h., daß er einen wirklichen Kausalzusammenhang anerkennt. Für ihn gibt es eben zweierlei Ursachen: *causæ efficientes* und *causæ occasionales.* Bei jenen besteht Adaequation zur erzielten Wirkung. Bei diesen mangelt sie. Aber (soweit steht Descartes selbst noch im Banne des vermeintlichen Axoms von der Konformitæt von Wirkung und Ursache) der Mangel muß durch einen Ersatz ausgeglichen werden, und dieser besteht in dem der Seele angeborenen Faktor der Empfindung. Überall dort, wo die Ursache der Wirkung nicht konform ist — kann man als ein unformuliertes Gesetz der Cartesischen Metaphysik bezeichnen — muß das die Wirkung Empfangende durch apriorischen Besitz auf die inadaequate Ursache gleichsam abgestimmt sein.

ad 3. Der Rekurs auf die göttliche Ursache ist gewiß, wo alle physischen im Stiche lassen, logisch erlaubt. Nur fragt es sich, ob hier eine solche Notwendigkeit auch wirklich vorliegt. Der Vergleich dieses göttlichen Eingreifens mit der sukzessiven Schöpfung der menschlichen Seelen ist jedesfalls nicht überzeugend genug. Hier mag es sich um ein Entstehen aus Nichts handeln, wozu gewiß keine endliche Kraft ausreichte; dort aber steht es durchaus nicht apriori fest, daß mit einer endlichen, natürlichen Kraft das Auslangen nicht gefunden werden könne. Was Arnauld in der Beziehung vorbrachte, erweist sich alles als Vorurteil oder Paralogismus.

Wenn wir uns also an sein eigenes methodisches Gesetz, daß man nirgends ohne Zwang die göttliche Ursache zur Erklärung heranziehen dürfe, halten, so wird unzweifelhaft beim Vergleiche seiner drei Hypothesen auch die letzte als eine unendlich unwahrscheinliche unterliegen.

§ 17. Wichtiger als diese Einzelheiten aber ist die allgemeine Tendenz der okkasionalistischen Theorie. Sie schließt einen ungerechtfertigten Apriorismus ein. Vergleicht man sie nämlich mit ihrem Gegenpole, der Lehre vom *influxus physicus*, so zeigt sich die seltsame Erscheinung, daß sie beide von demselben Prinzipe aus ihre einander entgegengesetzten Schlüsse ziehen. Sie fordern nämlich von einem Kausalverhältnisse »Begreiflichkeit«. Und nur weil die einen sich im Besitze eines solchen Begreifens zu befinden glauben, die anderen daran verzweifeln, gehen ihre Auffassungen vom genetischen Verhältnisse der Empfindung zum Reiz, und überhaupt von Physischem und Psychischem, auseinander.

Nun läßt sich gewiß nicht in jedem Sinne die For-

derung einer solchen Begreiflichkeit ablehnen. Wenn Hume verlangt, daß auch für den Kausalbegriff der legitime Ursprung in einer Anschauung nachgewiesen werde, ist er zweifellos im Rechte.[1]) In einem andern Sinne aber ist die Forderung nach Begreiflichkeit anfechtbar, wenn man nämlich von speziellen Kausalgesetzen fordert, daß sie aus den Begriffen einleuchten. Das aber scheint hier in beiden Lagern der Fall gewesen zu sein.

Dabei waren die einen so sehr in den sinnlichen Anschauungen und den von diesen entnommenen inneren Sprachformen befangen, daß sie sich ein Einwirken nur wie einen räumlichen Übergang von Teilen oder Eigenschaften des wirkenden auf das die Wirkung empfangende Ding vorzustellen vermochten, und dort, wo eine solche nicht stattfinden konnte, den Kausalzusammenhang schlechthin leugneten. So sahen sich die Anhänger des *influxus* entweder gedrängt, die Seelenerscheinungen zu materialisieren oder (im Festhalten an den *species intermediariae*, den überwandernden *qualitates*) körperliche Vorgänge zu vergeistigen. Wo aber in ihrem Lager Descartes mit dem Nachweise der völligen Wesensverschiedenheit der seelischen und der körperlichen Substanz durchgedrungen, und auch die Speziestheorie zusammengebrochen war, gingen sie mit ihrer Forderung nach Begreiflichkeit auch spezieller Kausalzusammenhänge ins okkasionalistische Lager über.

Andere wieder, wie Geulincx, identifizierten Wirken mit Wollen. Ihnen verwandelte sich die Einsicht von der Unmöglichkeit eines unbewußten Wollens in das Vorurteil, daß es kein unbewußtes Wirken geben könne, womit die ganze Sphäre somatischer Vorgänge

---

[1]) Daß die nativistische Tendenz der Cartesianer einer prinzipiellen Beschäftigung mit dieser Frage nicht günstig war, ließ sich erwarten. Descartes scheint geneigt, auch hier ein Angeborensein anzunehmen (vgl. corr. III. 664).

dem Einflusse des Willens entzogen war. Diesen Mißverständnissen gegenüber muß es als ein höchst bemerkenswerter Fortschritt bezeichnet werden, daß Pierre Sylvain Regis mit der unberechtigten Forderung nach analytischer Einsicht in alle speziellen Kausalgesetze brach, damit dem Okkasionalismus den Boden entzog und die Descartes'sche Wechselwirkungstheorie wieder in ihre Rechte einsetzte.

§ 18. Ich scheide aus meinem Referate über die Auffassung dieses Cartesianers von der *Union de l'Esprit et du Corps*[1]) diejenigen Teile aus, die sich mehr gegen die alte aristotelisch-scholastische Formtheorie richten, und beschränke mich auf das, was er für jene, die mit Descartes am substantiellen Dualismus festhalten, vorbringt. Darnach besteht die Verbindung der beiden Substanzen in der gegenseitigen Abhängigkeit ihrer Vorgänge von einander. Dieser Zusammenhang ist lediglich Sache der Empirie und läßt als etwas beiden Teilen Akzidentelles sich nicht aus ihrer Natur ableiten *[impossible de la (union) déduire de leur nature]*. Die Præmissen aber, von denen diese Erfahrungsschlüsse hier ausgehen, sind die Wahrnehmungen, die mir Differenzen meines Bewußtseins von solchen körperlicher Bewegungen regelmäßig begleitet zeigen. Daraus schließe ich auf ihre Vereinigung im Sinne wechselseitiger Abhängigkeit. Das Wie und Warum dieser Vereinigung aber bleibt mir verborgen. Ich muß mich mit dem Daß begnügen, z. B. mit der Feststellung, daß ich Hitze verspüre, so oft ich mich dem Feuer nähere. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß wir uns diese aktuelle und reziproke Dependenz der Tätigkeiten von Leib und Seele etwa im Sinne der

[1]) Vergl. insbesonders Metaphysik. I. Buch, II. Teil, cap. III—V. (Cours entier 1691, S. 118—124.)

Okkasionalisten ohne gegenseitige Kraftwirkung zu denken hätten. Nein, es handelt sich um *causae efficientes*, sie erzeugen einander; freilich nicht als primäre Ursachen (denn eine solche wirkt durch sich selbst, ohne ihre Kraft von einer anderen empfangen zu haben), sondern als secundäre Ursachen. Sie haben zwar das Gesetz ihrer Wirksamkeit von Gott empfangen, aber eben darum ist ihr Wirken unmittelbarer als das der primären, d. h. göttlichen Ursache. Man kann sie am besten mit Werkzeugen vergleichen, durch die die primäre göttliche Ursache in der Natur wirkt. Mit der Einsicht, daß sich unsere Erkenntnis des Aufeinanderwirkens von Leib und Seele auf das Daß dieser Einwirkung beschränkt, und daß überhaupt die Forderung der Begreiflichkeit spezieller Kausalgesetze in ihrer Allgemeinheit nicht aufrecht zu halten sei, fällt für Regis auch das uralte Aristotelische Gesetz der Synonymie bei jeglichem Wirken (*ἑκάστη ἐκ συνονύμου γίγνεται οὐσία* Met. Λ 3. p. 1070. a. 4). Es gibt in Wahrheit zwei Klassen von Ursachen: die einen erzeugen Wirkungen, welche ihnen ähnlich und wesensverwandt sind (Feuer zündet Feuer); die andern solche, die ihnen unähnlich sind (Denken erzeugt Bewegung). Keine beider Arten aber hat mit dem Begriff einer *causa occasionalis* etwas zu tun, der Regis schon darum widersinnig scheint, weil er den Gedanken an etwas, was Gott veranlassen, d. h. bestimmen sollte, in sich schließt.

§ 19. Aber auch noch andere und darunter durchschlagende Bedenken sind gegen die okkasionalistischen Übertreibungen des Nativismus auf dem Gebiete der Sinnesanschauungen laut geworden. So lese ich in der Vorrede des anonymen Herausgebers der Logik von Port Royal (*Logica sive ars cogitandi,*

Basileæ 1749): „*Si menti innatæ forent omnium rerum ideæ, nunquam poterit quisquam convinci, extra suam mentem res alias existere; quoniam enim tantum ope idearum nostra cognitio perficitur, sciri nequit, utrum res actu extra mentem sint, an non sint, quarum ideæ præsentes sunt, quippe mens eas sibi sistere posset, quamvis nihil præterea daretur in universo. Si vero mens, non inbuta a nativitate ideis, eas acquirat, agitata certo quodam modo ab organis sensoriis, in quæ corpora prius egerunt, tum certissimum est, quotiescumque ideæ rerum corporearum sistuntur menti præsto, quales antea non fuerunt, corpora quoque præter mentem dari.*"[1]) Dieser Einwand enthält einen gesunden Grundgedanken, der meines Erachtens alle Formen der Leugnung eines Kausalverhältnisses von Leib und Seele, den Okkasionalismus von Geulincx, ebenso wie die præstabilierte Harmonie des Leibniz, aber auch ihre modernste Form, den sogenannten psychophysischen Parallelismus, trifft. Wer erkannt hat, daß sich die Existenz der Körperwelt und fremder psychischer Individualitäten nicht durch unmittelbare Wahrnehmung sicher stellen läßt, der bedarf dazu eines Induktionsschlusses von den Daten seiner inneren Erfahrung aus auf Physisches als ihre wirkende Ursache. Er beraubt sich aber jedes Rechtes, so zu schließen, wenn er die Möglichkeit eines Kausalverhältnisses zwischen Physischem und Psychischem von vornherein verwirft. Seltsamerweise ist dieses so einleuchtend einfache Argument in Vergessenheit geraten. Selbst bei Busse, der freilich eine Neigung zum Panpsychismus hat, vermisse ich es. Dagegen findet es sich bei B. Flügel (Die Probleme der Philosophie. Cöthen

---

[1]) Man vgl. damit bei Descartes AT VII. p. 367: Denique notandum est, me non affirmare ideas rerum materialium ex mente deduci, ut non satis bona fide hic fingis. Expresse enim postea ostendi, ipsas a corporibus sæpe advenire, ac per hoc corporum existentiam probari. Ferner VII. 135, l. 10—26 u. a. m.

1906. S. 119) angedeutet. „Wird, wie bei Descartes[1]) und Leibniz geleugnet, daß die Außenwelt auf den Geist wirken kann . . . so ist der Realismus für immer verloren und auch jeder Weg, zu einem solchen zurückzukehren, völlig abgeschnitten“. Ich selbst habe, unabhängig von anderen, in der Kritik des psychophysischen Parallelismus dieses Argument in meinem Habilitationsvortrage und in Vorlesungen verwendet. Es richtet sich natürlich auch gegen jene einschränkende Form des psychophysischen Parallelismus, die dem Psychischen als einem gleichsam schattenhaften und minderwertigen Realen, ähnlich wie Descartes seinen *realitatibus objectivis*, zwar ein Gewirktwerden, nicht ebenso aber auch ein Wirken zugestehen will. Entzieht jene erste und weitergehende Fassung jeder wissenschaftlichen Erkenntnis der Außenwelt den Boden, so beraubt uns die engere der Möglichkeit, uns vom Dasein unserer Mitmenschen als psychischer Wesen eine gesicherte Überzeugung zu verschaffen. Denn worauf soll, wenn Sprache, Mienenspiel, und jeglicher andere somatische Vorgang nicht mehr als Wirkungen psychischen Lebens gelten dürfen, jene Zuversicht sich stützen? Der psychophysische Parallelismus wollte das Verhältnis der „beiden Uhren“ ohne Wechselwirkung begreifen und hat darüber vergessen, daß nur sie ihm ein Urteil über deren Dasein gestattet.

§ 20. Wenn mancher in der im Vorhergehenden dargelegten nativistischen Auffassung Descartes' von der Sinnesempfindung eine Vorstufe zu dem erst in soviel späterer Zeit formulierten Gesetze von der spezifischen Energie der Sinne erblicken wollte, so würde uns dies kaum befremden. Sie hat mit ihr unter anderem

[1]) Daß es ein Irrtum ist, Descartes unter die Okkasionalisten zu zählen, habe ich eben ausgeführt.

jedesfalls auch das gemein, daß sich hier wie dort der wahre Sachverhalt vielfach unter einer bildlichen und begrifflich nicht immer eindeutig zu fassenden Ausdrucksweise verhüllt. Demgegenüber drängt sich die Frage auf, wie einer, der die nativistische Lehre unseres Philosophen über die Empfindungen heutzutage erneuern wollte, sie exakt und von jeder bildlichen Redeweise frei, zu fassen hätte?

Er müßte, glaube ich, sich an Regis halten und annehmen, daß es unter den speziellen Kausalgesetzen zweierlei gebe, solche die analytisch einleuchten, und solche, die bloß empirisch festzustellen sind. Jenen würden dann die *causæ efficientes*, diesen die *causæ occasionales* entsprechen.

Dort wäre die Wirkung aus der Ursache begreiflich, hier würde sie, ohne daß der Zusammenhang sich wahrhaft begreifen ließe, doch wegen des regelmäßigen Zusammentreffens beider empirisch festgestellt werden. In beiden Fällen aber wäre — im Unterschiede zum Okkasionalismus ein *propter hoc* zugestanden.

Wie man freilich im einzelnen die speziellen Kausalgesetze auf jene beiden Klassen zu verteilen hätte, darüber würden die Meinungen zweifellos bald auseinander gehen. Einfach darum, weil es in Wahrheit eben keinen einzigen Fall analytischer Erkenntnis eines speziellen Kausalgesetzes, sondern höchstens solche gibt, die den Anschein erwecken, als wäre dem so. Das aber sind in erster Linie diejenigen, bei denen die Gewohnheit die Vorstellungen von gewissen Ursachen und Wirkungen innig verknüpft hat, und wobei wiederum besonders die Assoziation nach Ähnlichkeit eine auffallende Rolle spielt. So sehen wir denn Descartes vornehmlich auf dem Gebiete der Physik in dem Glauben, daß hier jeder Schritt von einer Ursache zur Wirkung ein analytischer sei; dagegen wegen der Inadæquatheit von Reiz und Empfindung nicht ebenso dort, wo es

sich um das Kausalverhältnis von Leib und Seele handelt. Nur eben bei der Vermittlung räumlicher Inhalte, ohne Einbeziehung des qualitativen Momentes, wäre er an und für sich geneigt gewesen, den analytischen Zusammenhang mit dem Reize aufrechtzuhalten, wenn sich ihm nicht auch hier die Konformität bei näherem Zusehen als eine allzu dürftige herausgestellt hätte.

§ 21. Nun aber wollen wir uns nach dieser Abschweifung auf das Gebiet des Empfindens bei der Untersuchung des Descartesschen Nativismus wieder den angeborenen Begriffen zuwenden, über deren wesentlichste Klassen, oder, da der Sinn des Angeborenseins auch hier kaum ein einheitlicher ist, über die dabei unterlaufenden Homonymien, sich uns in den ersten Paragraphen dieses Kapitels eine orientierende Übersicht geboten hat. Es erübrigte nun ein Eingehen auf jede davon im besondern; denn sie bieten alle der Schwierigkeiten noch genug. Doch will ich dies eher dem zweiten Teile dieser Studien, der die Untersuchung des Apriorischen mehr als dieser auf die Cartesische Schule ausdehnen soll, überlassen und mich hier auf die Erörterung gewisser Aporien beschränken, die uns beim Studium der Schriften Descartes' inbezug auf die Gottesidee, die Idee der Ausdehnung und die Ideen notwendiger Wesenheiten begegnen. Die beiden ersteren werden in Kürze zu erledigen sein; die letzte aber erfordert eine weiterausgreifende Betrachtung.

Was zunächst die Idee der Ausdehnung anlangt, so lehrt Descartes inbezug auf sie einen seltsamen und bisher von uns noch nicht klargestellten Nativismus. Man kann unsere Raumempfindungen mit ihm als einboren ansehen, wenn man, wie dies in den vorangehenden Paragraphen geschah, im allgemeinen auf das Ver-

hältnis der Empfindung zu dem sie verursachenden Reize Rücksicht nimmt. Ein ganz anderer Sinn von Nativismus aber ergibt sich, wenn wir auf das Verhältnis der Idee der Ausdehnung, also der Raumvorstellung, zu der Vorstellung sinnlicher Qualitäten achten. Auch inbezug auf diese schreibt ihr Descartes nämlich eine gewisse Priorität zu, die wir nicht unberücksichtigt lassen dürfen, wenn unser Verständnis des ihm eigentümlichen Nativismus kein lückenhaftes bleiben soll.

Wenn der moderne Psychologe sich inbezug auf die Raumempfindung zu einer nativistischen Auffassung bekennt, so meint er damit, daß allen unseren Sinnesempfindungen das Moment der Räumlichkeit schon ursprünglich innewohne, derart daß weder Qualitäten ohne Orte, noch Orte ohne Qualitäten anschaulich vorstellbar sind. Trennt man das eine Moment der Sinnesanschauung vom andern, so wird die Empfindung zum abstrakten Begriff.

Diese Auffassung teilt Descartes nun nicht. Er ist zwar weit davon entfernt, irgendwie den Raum aus Qualitäten ableiten zu wollen und würde, wenn er von solchen Versuchen erfahren hätte, sie, ebenso wie die modernen Nativisten dies tun, als gänzlich fiktiv und unausführbar zurückgewiesen haben. Aber er unterscheidet sich von der modernen Anschauung dadurch, daß er eine reine d. h. qualitätlose Raumvorstellung für möglich und tatsächlich hält, die kein allgemeiner Begriff ist.

Wiederholt sehen wir ihn zwei Weisen des Vorstellens unterscheiden, eine von derartiger Klarheit, daß sie uns das in ihr Dargestellte als ein mögliches selbständiges Ding gewährleistet, und eine andere, die auf bloßer »Abstraktion des Geistes« beruhend, uns nicht etwas Selbständiges und für sich Mögliches, sondern ein bloßes *figmentum*, ein *ens rationis* bietet, etwas, was

ebensowenig der Wirklichkeit angehören kann, wie die Fiktionen der Astronomen, wenn sie allerlei Kreise am Himmel sich gezogen denken. Ausführlich verbreitet sich Descartes über diese beiden Vorstellungsweisen in den Antworten auf die zweiten und vierten Einwände, wo an der Hand dieser Unterscheidung die Beweise der Meditationen für die substantielle Verschiedenheit von Leib und Seele revidiert und befestigt werden.

Wir erfahren hier, daß eine Idee mit einer andern derart verbunden sein kann, daß sie sowohl durch Abstraktion als auch *per claram et distinctam operationem* von ihr sich trennen läßt. So lassen sich Pferde, die nicht geflügelt sind, Dreiecke, die nicht einem Vierecke eingeschrieben sind, denken.

Ganz anders dagegen, wenn ich aus meiner Vorstellung vom Dreiecke die Winkel mit ihrer Summe von zwei Rechten ausscheiden wollte.

Was dann noch zurückbleibt, stellt mir nicht ein mögliches selbständiges Ding, sondern ein *figmentum* dar. Dagegen kann man *per claram et distinctam operationem* unsere Vorstellung von Psychischem von der von Räumlichem derart isolieren, daß auf keiner Seite ein bloßes Abstraktum, sondern hier und dort ein mögliches, selbständiges Ding sich ergibt. Dabei schwebt unserem Philosophen sichtlich der richtige Gedanke vor, daß nicht jegliches für sich vorgestellt werden können ein Zeichen substantieller Selbständigkeit ist, sondern nur das für sich angeschaut werden können. Darauf laufen ja auch im Grunde alle materialistischen Argumente hinaus, daß das Psychische, losgelöst vom Leiblichen, ein Abstraktum sei. Allein Descartes irrt, wenn er Dinge für möglich und als die wahren Objekte der Physik für wirklich hält, die lediglich räumliche und keinerlei qualitative Differenzen aufweisen, und wenn er dementsprechend die reine d. h. qualitätlose

Raumvorstellung wie eine Anschauung, und nicht wie einen allgemeinen Begriff behandelt.

So ergibt sich für ihn eine *idea extensionis*, die weder eine Raumanschauung im Sinne der modernen Nativisten ist (dazu fehlt ihr das qualitative Moment), noch auch aus den Empfindungen durch Abstraktion gebildet ist (so soll ja kein Abstraktum sein), sondern, wenn auch gewöhnlich mit sinnlich qualitativen Perzeptionen verbunden, doch mit diesen, ähnlich wie Glieder einer assoziativen Verbindung, bloß in einem kontingenten und nicht in einem notwendigen und untrennbaren Zusammenhange steht.[1]) Am entschiedensten bewegt sich

[1]) Einige Stellen, auf denen diese Interpretation fußt: Advertendum est illas ideas, quæ non continent veras et immutabiles naturas, sed tantum fictitias et ab intellectu compositas, ab eodem intellectu non per abstractionem tantum, sed per claram et distinctam operationem dividi posse, adeo ut illa, quæ intellectus sic dividere non potest, procul dubio ab ipso non fuerint composita (AT VII, p. 117). — Quantum attinet ad distinctionem formalem breviter dico illam non differe a modali, nec se extendere nisi ad entia incompleta, quæ a completis accurate distinxi; et sufficere quidem ut unum ab alio distincte et seorsum concipiatur per abstractionem intellectus rem inadæquate concipientis, non autem ita distincte et seorsim ut unumquodque tamquam ens per se et ab omni alio diversum intelligamus, sed ad hoc omnino requiri distinctionem realem. Ita, exempli causa, inter motum et figuram ejusdem corporis distinctio est formalis, possumque optime motum intellegere absque figura, et figuram absque motu, et utrumque abstrahendo a corpore; sed non possum tamen complete intellegere motum absque re in qua fit motus, ... et vice versa intelligo mentem esse rem completam, quæ dubitat, quæ intelligit, quæ vult de quamvis negem in ea quicquam esse ex iis quæ in corporis idea continentur. ib. 121. — In der Tat, beim Versuche, die für sich abstrakten Momente eines anschaulichen Ganzen (einer res completa) dadurch zu verselbständigen, daß man eines vom andern negiert, kommt man zu etwas Unmöglichem (weil Unterbestimmtem). — Vgl. hiezu, was Descartes in Regulæ ad directionem ingenii reg. XII. (ed. 1907 von A. Buchenau p. 38),

Pierre Sylvain Regis in dieser Richtung. Ähnlich wie für Arnauld die allgemeine Idee des Seienden vom Geiste unabtrennbar ist (vgl. unten Anhang I), kommt nach Regis der Seele (*l'âme*, worunter er die psychische Substanz, *l'esprit*, vom Momente ihrer Vereinigung mit dem Leibe versteht) jene zunächst leere Raumanschauung untrennbar für die ganze Dauer dieses Zusammenhanges zu, so zwar, daß sie schon als aktuelles Bewußtsein vorhanden ist, ehe noch die äußern Reize in diese reine Raumanschauung die qualitativen Differenzen eingezeichnet haben.[1])

nachdem er die für die descriptive Psychologie und Erkenntnistheorie so wichtige Unterscheidung der letzten Elemente und ihrer elementaren Verbindungsweisen angedeutet hat, über die Einteilung der Verbindungen jener Elemente (naturæ simplices) in notwendige und zufällige sagt: Dicimus quarto, conjunctionem harum rerum simplicium inter se esse vel necessariam vel contingentem. Necessaria est, cum una in alterius conceptu confusa quadam ratione ita implicatur, ut non possimus alterutram distincte concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus: hoc pacto figura extensioni conjuncta est, motus durationi, sive tempori, etc quia nec figuram omni extensione carentem, nec motum omni duratione, concipere licet. Doch leidet die Klarheit der dort entwickelten Gedanken darunter, daß Descartes (vgl. oben S. 81 § 13) mit den Elementen des Vorstellens die Elemente des Beweises, d. h. die durch sich einleuchtenden Urteile, konfundiert. — Über den Charakter der extensio als res completa und ihre Identifizierung mit dem Körper, vide neben der quinta meditatio, in qua »natura corporea in genere sumpta explicatur« hauptsächlich Reg. XIV. (ed. Buch. S. 50 f.).

[1]) Man vgl. Regis' Cours entier und zwar Met. II. Buch, 1. Teil, drittes Kapitel, das die Aufschrift führt »Qu'il est de l'essence de l'ame de conoitre l'étendue«. Hier heißt es von der Idee der Ausdehnung: Il reste donc que l'ame connôit l'étenduë en general par soy-même et par sa propre nature ... c'est donc une chose constante que l'idée de l'étenduë precede dans l'ame, au moins d'une priorité de nature, tous les sentimens et toutes les imaginations..... quand nous venons à considerer quelque corps en particulier, ce n'est pas tant que nous cessions

§ 22. Eine andere und, wie es scheint, nicht genügend beachtete Schwierigkeit ergibt sich für die Idee Gottes, wenn man die zahlreichen Stellen, wo diese in unzweideutiger Weise als das vornehmste Beispiel einer angeborenen[1]) Idee in Anspruch genommen

---

de penser à l'étendue en general, que c'est plûtôt que nous pensons à quelques-unes de ses parties sans faire d'attention aux autres. (Ausg. von 1691 S. 157 f.) und weiter: Il y a aussi cette difference entre l'idée de l'étendue en general et les idées de corps particuliers, que quand on demande pourquoy l'ame a celle-là, il faut repondre par la cause formelle en disant que telle est sa nature: au lieu que quand on demande pourquoy elle a celles-cy, il faut repondre par la cause efficiente, en disant qu'elle les reçoit des objets qui agissent sur les sens. (ibid 159). Diese Idee der Ausdehnung kann nichts anderes sein als die weder durch qualitative Bestimmungen, noch durch das Herausheben einzelner ihrer Teile (Gestalten) determinierte, bezw. modifizierte reine Raumanschauung, und nicht etwa der Begriff des Raumes oder bestimmter Räume. Denn diese zählt Regis nicht zu den Ideen, welche der Seele, und gleichsam als Kriterium für die Fortdauer ihrer Vereinigung mit dem Leibe, ihrer Natur nach zukommen, sondern zu den im Wege der Abstraktion erworbenen Ideen: Bien que toutes les choses qui existent soient singuliers, il est pourtant fort aisé de rendre leurs idées generales, par les abstractions. Car par exemple: si ayant figuré sur un papier un triangle équilateral, . . si je détourne mon esprit de la consideration de toutes ces circonstances particulieres, et si je m'applique qu'a penser que c'est une figure bornée de trois lignes égales, l'idée que je me formeray representera d'une part cette égalité de lignes, et de l'autre ella sera capable de me representer tous les triangles équilateraux. Que si je passe plus avant . . . l'idée que je me formeray, pourra representer toutes les figures rectilignes possibles. Ainsi, je montray de degré en degré jusqu' à l'étenduë, où estant arrivé, si je ne songe point à ses dimensions, et que m'attache seulement à considerer que c'est une chose qui subsiste en elle même, l'ideé que je me formeray representera non seulement le corps, mais encore l'esprìt. (Logik I. cap. 3 ibid p. 7 f.).

[1]) Vergl. insbes. Med. III., wo dies daraus bewiesen wird, daß sie weder aus den Sinnen geschöpft, noch von mir

wird, mit andern vergleicht, die eher die Auffassung verraten, als wäre sie von uns mit entsprechender Steigerung (also in uneigentlicher Weise) aus dem Materiale unserer eigener Erfahrung kombiniert. Ich erinnere z. B. an die Bemerkung aus den *sec. resp.: Nec obstat quod in eâ (sc. secundâ meditatione) de mente humana tantum egerim; fateor enim ultro et libenter ideam quam habemus, exempli gratiâ, intellectûs divini, non differe ab illâ quam habemus nostri intellectûs nisi tantum ut idea numeri infiniti differt ab ideâ quaternarii aut binarii; atque idem esse de singulis Dei attributis, quorum aliquod in nobis vestigium agnoscimus.* (AT. VII p. 137.)

Die Lösung für diese Aporie scheint mir in folgendem zu liegen:

Unser Gottesbegriff ist seinem Gegenstande inadæquat. *Denique, cum Deus dicitur esse incogitabilis, intelligitur de cogitatione ipsum adæquate comprehendente, non autem de illa inadæquata, quæ in nobis est, et quæ sufficit ad cognoscendum ipsum existere.* (AT VII. p. 140). Jener adæquate und für uns ideale Begriff enthielte eben vieles, das uns nicht eigentlich vorstellbar ist. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß nicht doch einiges, und zwar der Kern des ganzen Begriffes, für uns eigentlich vorstellbar sei. Dieser Kern aber ist das Notwendigsein, welches alle Vollkommenheiten einheitlich, d. h. so, daß keine von den andern abtrennbar ist, in sich schließt.[1]) Was aber in dieser Weise notwendig

---

gebildet sei, weil ich ihr weder »etwas abziehen, noch hinzufügen kann«. — Princ. I. § 15 (mens) intelliget istam ideam entis summe perfecti non esse a se effictam. — Med. V. Ac proinde magna differentia est inter ejusmodi falsas propositiones, et ideas veras mihi ingenitas, quarum prima et præcipua est idea Dei. (AT. VII. p. 68).

[1]) Est distinguendum inter existentiam possibilem et necessariam, notandumque in eorum quidem omnium, quæ clare et

ist und worin seine Vollkommenheit besteht, das gehört nicht zu den angeborenen Bestandteilen unseres Gottesbegriffes, sondern wird von uns auf Grund der Erfahrung konstruiert und in ganz uneigentlicher Weise gedacht.[1])

Ist nun aber jener Kern der Gottesidee der Gedanke eines notwendigen Daseins, so kann es uns nicht wunder nehmen, wenn mancher auf die Ansicht verfällt, daß wir es hier mit einer eingeborenen Idee zu tun hätten. Wären wir nämlich, wie Descartes glaubt, wirklich im Besitze eines positiven Begriffes des Notwendigseienden — in Wahrheit ist unser Begriff davon ein negativer und bedeutet soviel wie etwas, dessen Nichtsein unmöglich ist — so könnte er gar nicht aus der Erfahrung stammen. Er gehörte ja seiner Natur nach in die Klasse der Begriffe wie Sein, Nichtsein, Unmöglichsein, die wir durchwegs in Reflexion auf gewisse Weisen unseres urteilenden Verhaltens gewonnen haben. Wie sich nämlich für jeden der genannten Begriffe in unserer Erfahrung ein Urteilsmodus dar-

distincte intelliguntur, conceptu sive idea existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam, nisi in sola idea Dei. (AT. VII. p. 116.) — Sed præterea in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quæ nullum plane exemplum habet, sed est, ut ante dixi, tamquam nota artificis operi suo impressa (AT. VII. p. 137.)

[1]) Vgl. über diese uneigentlich gedachten Elemente unseres Gottesbegriffes ibid. 137: Agnoscimus (sc. ratione illius notæ artificis nobis impressæ) nihil eorum quæ particulatim, ut in nobis ea percipimus, ita etiam in Deo propter defectum intellectus nostri consideramus, univoce illi et nobis convenire; atque etiam dignoscimus ex multis particularibus indefinitis, quorum ideas habemus ut cognitionis indefinitæ sive infinitæ, item potentiæ, numeri, longitudinis etc., etiam infinitorum, quædam in idea Dei formaliter contineri, ut cognitionem et potentiam, alia tantum eminenter, ut numerum et longitudinem; quod sane non fieret, si idea ista nihil aliud esset in nobis quam figmentum.

bietet, auf den er reflex ist, für den des Seins das assertorische Anerkennen, den des Nichtseins das assertorische Verneinen, den des Unmöglichseins das apodiktische Verneinen, so müßte dem positiven Begriffe des Notwendigseins als Quelle ein apodiktisches Bejahen entsprechen. Ein solches gibt es aber nicht. Alle sogenannten allgemein bejahenden Sätze sind, wie Brentano bewiesen hat, in Wahrheit nur ihrer sprachlichen Form nach positiv, ihrer Bedeutung nach aber negativ. Somit müßte der positive Begriff des Notwendigseins, wenn wir ihn besäßen, ein uns angeborener sein.

Descartes freilich ist ein solcher Versuch, die Apriorität des Gottesbegriffes zu begründen, fremd. Einmal darum, weil er die in Rede stehenden Begriffe gar nicht als in Reflexion auf das Urteil gebildete erkannt hat, dann aber auch, weil ihm der negative Charakter der notwendigen Wahrheiten und damit der Zugang zu der erwähnten Aporie verschlossen blieb. Allein, wenn er auch nicht unsern Standpunkt teilt, so steht er doch auf einem solchen, der die Deklarierung des Notwendigkeitsbegriffes zum eingeborenen nicht minder begreiflich macht. Ich habe schon früher einmal davon gesprochen, daß seine Angaben über den Ursprung der obengenannten Ideen schwanken. Bald behandelt er sie als wären sie eingeboren, bald wieder als wären sie durch Imperzeption gebildet. Bleiben wir bei der letzteren Auffassung. Ihr zufolge gelangte man, in gleicher *linea prædicamentalis* aufsteigend, etwa vom Wollen zum Bewußtsein, vom Bewußtsein zum Sein — aber sicher nicht ebenso bei noch höherem Aufstiege zu dem des Notwendigen. Dieser wäre vielmehr ein Gattungsbegriff, für den in innerer und äußerer Anschauung die spezifischen Differenzen fehlen. Was aber ist damit anderes gesagt, als daß er als ein angeborener zu gelten hätte?

———

IV. Kapitel.

Die apodiktische Evidenz.

§ 23. Die Apriorität der Ideen notwendiger Wesenheiten ist es allein, deren Untersuchung noch erübrigt. Sie hängt für Descartes aufs innigste mit seiner Lehre von der apodiktischen Evidenz zusammen, der wir zunächst unsere Aufmerksamkeit widmen wollen. Ihrem Verständnisse wird es förderlich sein, vor allem die Beziehung klar zu stellen, worin in Descartes' Erkenntnislehre die apodiktischen Einsichten nach Art der mathematischen zu den Urteilen der inneren Wahrnehmung stehen. Dies ist nicht ganz leicht, weil sich die Auffassung Descartes' hier mit dem, was eine fortgeschrittenere Psychologie des Erkennens uns lehrt, nur unvollkommen deckt.

Diese zieht eine scharfe Grenze zwischen beiden. Descartes dagegen, obwohl im Prinzipe die später von Regis und mit voller Konsequenz von Leibniz durchgeführte Scheidung der Vernunft- und Tatsachenwahrheiten anerkennend, läßt einerseits die Urteile der inneren Wahrnehmung in das Gebiet der analytischen Erkenntnisse hinüberspielen und macht andererseits diese von jenen abhängig, indem er — wenn auch nicht ohne Ansätze zu einer richtigeren Auffassung — das *cogito ergo sum* als Prämisse aller anderen Erkenntnisse hinstellt und auch die Wahrheit der analytischen Sätze

auf die innere Wahrnehmung, nämlich die Wahrnehmung der objektiven Inhalte unserer Ideen, gründet.

Daraus ergeben sich uns zwei Aufgaben:

I. darzulegen und begreiflich zu machen, daß Descartes die Tendenz hat, das *cogito ergo sum* wie eine analytische Wahrheit zu behandeln;

II. zu untersuchen, in welcher Weise er die in Wahrheit analytischen Urteile auf die Evidenz der inneren Wahrnehmung gründet.

I. Was ist uns unmittelbar gegeben?

Lediglich das, was die innere Wahrnehmung uns zeigt, belehrt uns Descartes und versteht darunter, wie schon Twardowski richtig erkannt hat,[1]) nicht bloß die Akte unseres Bewußtseins selbst, sondern auch die »Ideen«, d. h. deren objektive (= immanente) Inhalte. Schon dies ist ein Punkt, wo seine berühmte Lehre von der Evidenz der inneren Wahrnehmung als Grundlage alles Wissens, wie man aus unseren Darlegungen über die *realitas objectiva* der Ideen ersehen hat, der Korrektur bedarf. Doch ist es nicht der einzige.

Man wird es immer als eine Großtat preisen, daß Descartes im *cogito ergo sum* den Archimedischen Punkt für die ganze Welt unserer Empirie erkannt hat. Wie wenig etwa Hinweise auf Vorläufer in dieser Anschauung, wie den hl. Augustinus, ihm diesen Ruhmestitel schmälern können, ermißt man am besten aus der Größe auch heute noch nicht getilgter Verirrungen, die in entgegengesetzter Weise die innere und äußere Erfahrung einander gleichstellen möchten: am naiven Realismus und an der durch Kant aufgestellten Lehre, daß das in innerer Erfahrung Gegebene im selben

---

[1]) Twardowski, Idee und Perzeption bei Descartes, S. 26.

Sinne Erscheinung sei, wie das, was uns die sog. äußere Erfahrung unmittelbar zeigt.[1])

Und doch haftet auch der Descartes'schen Lehre vom *Cogito ergo sum* unbeschadet ihrer Vorzüge manches Unklare und der Korrektur Bedürftige an. Schon Natorp in seinem bekannten Buche Descartes' Erkenntnistheorie (S. 29 ff.) hat sich ausführlich damit beschäftigt, und jüngstens erst hat Keussen (Bewußtsein und Erkenntnis bei Descartes) manchen brauchbaren Beitrag hiezu erbracht. Ich möchte mich hier vornehmlich auf drei Punkte beschränken, die mir teils minder klar gedacht, teils direkt irrtümlich erscheinen.

1. Vielfach ist die schwankende Formulierung dieses Prinzipes aufgefallen, das bald als die vor allen andern voraussetzungslose Wahrheit hingestellt und dann doch wiederum nach Art eines Schlusses abgeleitet, ja geradezu eine *conclusion* genannt wird.[2])

2. Auch daran haben manche Anstoß genommen, daß dieser primitive und allem andern Wissen zur Basis dienende Satz doch wiederum mancherlei allgemeine Begriffe, ja sogar Erkenntnisse, zur Voraussetzung

---

[1]) Vgl. zur Kritik dieser alle Erfahrungswissenschaft unmöglich machenden Position Marty, Sprachphilosophie S. 15 ff.

[2]) Lors qu'on dit: Je respire, donc je suis, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut estre sans elle, on ne conclud rien, à cause qu'il faudroit auparavant avoir prouvé qu'il est vray qu'on respire, et cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe. Mais si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire, en sorte qu'encore mesme que cette opinion ne fust pas vraye, on iuge toutesfois qu'il est impossible qu'on l'eust, si on n'existoit, on conclud fort bien. AT II. p. 37 f. Vgl. hiezu die französische Übersetzung zu princ. I. 7: . . . nous ne sçaurions nous empescher de croire que cette conclusion: Je pense, donc je suis,« ne soit vraye.

haben soll. ›Wenn ich hier gesagt habe, heißt es *Princ.* I. 10, der Satz ›Ich denke, also bin ich‹ sei von allen der erste und gewisseste, der sich dem ordnungsmäßig Philosophierenden darbietet, so habe ich damit nicht bestreiten wollen, daß man vorher wissen müsse, was ›Denken‹, was ›Dasein‹, was ›Gewißheit‹ sei; ebenso, daß es unmöglich sei, daß das, was denkt, nicht existiert, und dergleichen.‹

3. Ferner befremdet, daß Descartes das *cogito ergo sum* bisweilen wie das einfache Erfassen einer Erfahrungstatsache und dann im offenbaren Gegensatze dazu wie einen analytischen Satz, d. h. einen solchen, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließe, behandelt. Wie soll man eine Äußerung, wie die folgende: ›Der Satz: ‚Ich denke, also bin ich' ist kein Ergebnis des Raisonnements, noch eine Wahrheit, die ihr von eueren Lehrern lernen konntet, sondern eine solche, die euer Geist sieht, empfindet, greift.‹ *(Or cette connoissance n'est point un ouvrage de vostre raisonnement, ny une instruction que vos maistres vous ayent donée; votre esprit la voit, la sent et la manie*, AT V. p. 138) damit in Einklang bringen, daß es Princ. I. 7 heißt: »Indem wir so alles nur irgend Zweifelhafte zurückweisen und es selbst als falsch gelten lassen, können wir leicht annehmen, daß es keinen Gott, keinen Himmel, keinen Körper gibt; daß wir selbst weder Hände noch Füße, überhaupt keinen Körper haben; aber wir können nicht annehmen, daß wir, die wir solches denken, nichts sind; denn es ist ein Widerspruch, daß das, was denkt, nicht existiert *(repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere)*. Demnach ist der Satz: Ich denke, also bin ich *(ego cogito, ergo sum)* die allererste und gewisseste aller Erkenntnisse, die sich jedem ordnungsgemäß Philosophierenden darbietet.‹

Schon Leibniz fand hier den wichtigen Unterschied der Tatsachen- von den notwendigen oder Vernunft-Wahrheiten verwischt: *Ego cogito, adeoque sum, inter primas veritates esse præclare a Cartesio notatum est. Sed æquum erat ut alias non negligeret huic pares. In universum ergo sic dici potest: Veritates esse vel facti vel rationis. Veritatum rationis prima est principium contradictionis vel quod eodem redit identicorum, quemadmodum et Aristoteles recte animadvertit. Veritates facti primæ tot sunt quot perceptiones immediatæ sive conscientiæ, ut sic dicam.*«[1])

ad 1. Was nun zunächst die stilistische Fassung der Urteile des Selbstbewußtseins in der Form des Syllogismus betrifft, so hat Descartes keinen Zweifel darüber gelassen, daß es ihm damit nicht ernst sei. »*Tertio ubi dixi nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quædam notio est, quæ ex nullo syllogismo concluditur; ne que etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne, quod cogitat, est sive existit; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim*

---

[1]) Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum (Gerhardt IV p. 357).

est natura nostræ mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet. (AT VII. p. 140).

Hier ist klar ausgesprochen, daß wir es nicht mit einem Syllogismus zu tun haben; aber es scheint doch auch wiederum mehr als ein bloßes wahrnehmendes Erfassen einer Tatsache zu sein. Denn ein solches hat immer nur Kontingentes zum Inhalte, während hier die Unmöglichkeit, daß einer denke, ohne zu sein, mit erfaßt werden soll. Damit sind wir freilich schon beim dritten der hervorgehobenen Punkte angelangt, zu dessen Verständnisse es unumgänglich ist, vorerst auf den zweiten näher einzugehen.

ad 2. Um hier die Lösung gleich vorweg zu nehmen, so scheint mir diese Diskrepanz ihre Erklärung darin zu finden, daß Descartes von den einfachen, thetischen Urteilen anschaulichen Charakters, die von allen unsern psychischen Tätigkeiten unabtrennbar und unter unsern evidenten Urteilen die primitivsten und ursprünglichsten sind und allein den Namen innerer Wahrnehmungen verdienen, gewisse andere, ablösbare, mit begrifflicher Materie, darunter insbesondere Prädikationen, worin wir das evident Wahrgenommene deuten und ordnen, nicht genugsam unterscheidet und dadurch dazu geführt wird, das *cogito ergo sum* im Sinne eines Urteils der inneren Wahrnehmung für ein begrifliches Erfassen ihres Bestandes zu halten. Dieser Sachverhalt scheint mir klar aus einer Debatte ersichtlich, die Descartes über den Charakter des *cogito ergo sum* mit Hobbes führt.

Hobbes bezweifelt in den 6. Einwänden gegen die Meditationen, daß wir von unseren Bewußtseinszuständen ein so unmittelbares und unfehlbares Wissen hätten, wie Descartes dies behauptet, und daß dieses allem anderen Wissen zeitlich vorangehe.

a) Dies hieße erstens die Reflexion an die Spitze der geistigen Entwicklung stellen. Denn, damit einer sicher sei, daß er existiere und Bewußtsein besäße, müsse er doch vorerst wissen, was Denken, was Sein sei.

b) Ja noch mehr. Ein derartiges Wissen von allem unseren Bewußtsein, weit entfernt jeglichem anderen vorauszugehen, sei vielmehr in sich unmöglich, da es eine unendliche Verwickelung involvierte: *Imo nequidem scias te dicere vel cogitare quidpiam, quoniam ad hoc necesse videtur ut scias te scire quid dicas, iterumque ut noveris quod scias te scire quid dicas et sic in infinitum. — Non autem colligitur me cogitare per aliam cogitationem: quamvis enim aliquis cogitare potest se cogitasse (quæ cogitatio nihil aliud est quam meminisse), tamen omnino est impossibile cogitare se cogitare. Esset enim interrogatio infinita: unde scis te scire, te scire, te scire?* (AT. VII. p. 173.)

Descartes bestreitet beides, sowohl daß er ein reflexes Wissen an den Anfang stelle, als daß die Leugnung eines unbewußten Bewußtseins eine Verwickelung ins Unendliche mit sich bringe:

Es sei zwar richtig, daß, wer wisse, daß er denke und sei, wissen müsse, was Denken und Sein ist. Doch sei das hiezu geforderte Wissen mit nichten ein reflexives, d. h. auf Beweisen ruhendes; am allerwenigsten aber ein unendlich kompliziertes. Es genüge hiezu nämlich durchaus jenes innere Bewußtsein, das jedem reflexen Wissen notwendig vorausgehe und dem Menschen dermaßen eingeboren sei, daß es durch keinerlei Vorurteil auf die Dauer sich verdunkeln lasse. Wenn einer demgemäß gewahr werde, daß er denke und ebendarin seine Existenz erfasse, so vermag er dies, ohne jemals vorher um den Inhalt dieser Begriffe Bewußtsein und Dasein sich gekümmert zu haben.

Wie dies aber möglich sei und worin eine solche *cogitatio interna* von einer reflexen sich unterscheide,

darüber gibt uns der Dialog: *Inquisitio veritatis per lumen naturale* Aufschluß. Man bilde sich ja nicht ein, heißt es hier, daß das hier geforderte Wissen auf Definitionen *per genus proximum et differentiam essentialem* beruhen müsse. Das unmittelbare Zeugnis der inneren Erfahrung, die uns von diesen Inhalten Kunde gibt, genügt vollauf *(propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se unusquisque experitur)*. Wem diese fehlte, der würde auch jene Begriffe ebenso und für immer entbehren wie ein Blinder, dem man vergeblich durch Definitionen ein Verständnis dafür, was weiß sei, würde beibringen wollen.

Ich glaube nicht, daß diese Antwort Descartes' als völlig befriedigend gelten kann. Sie unterscheidet mit Recht die Anwendung eines Begriffes von dem Versuche, ihn zu beschreiben. Aber diese Unterscheidung genügt nicht zum Verständnisse des *cogito ergo sum,* wofern darunter wirklich bloß jene *propria experientia* und *conscientia*, d. h. jenes Wissen verstanden werden soll, das allem andern vorangeht. Schon in dem Zugeständnis *sentio opportere ut quid dubitatio, quid cogitatio, quid existentia sit, ante sciamus, quam de veritate huius ratiocinii: dubito ergo sum‹ plane simus persuasi* (Garnier III 165) liegt die Gefahr eines Irrtums. *Quid cogitatio sit* ist æquivok und kann bedeuten »was Denken ist«, aber auch »was Denken heißt«, nämlich was dieser Name bedeutet. Letzteres fordert den allgemeinen Begriff des *cogitare;* ersteres nicht ebenso. Was Bewußtsein etc. ist, kann auch einer wissen, dem jener Begriff fehlt, wofern er nur im Sinne eines unmittelbar evidenten Anschauens erfaßt, was die innere Erfahrung ihm bietet. Und nur diese Art von Wissen darf gemeint sein, wenn es erlaubt sein soll, das *cogito ergo sum* mit Descartes auch zeitlich an die Spitze aller unserer Erkenntnisse zu stellen. Allerdings ist ein solches anschauliches

Wissen um unser Bewußtsein, im Sinne der nicht auf begrifflich Vorgestelltes gerichteten, inneren Wahrnehmung von sich selbst, nicht mitteilbar, wogegen zu jeder Mitteilung unserer inneren Erfahrung ein, wenn auch noch so primitives, Deuten und Klassifizieren ihres Inhaltes, d. h. eben ein begriffliches Denken davon erforderlich wäre, und, indem Descartes das eine vom anderen nicht genügend scheidet, kommt er dazu, an den Anfang unseres Erkennens zwar nicht, wie Hobbes ihm zumutete, Definitionen, aber doch irgendwelche Begriffe zu stellen.

ad 3. Daß Descartes, wie wir eben sahen, das einfache, thetisch-anschauliche Urteil der inneren Wahrnehmung mit einem begrifflich-prädikativen verwechselt, ist der erste Schritt zu seiner schiefen Auffassung, als wäre die Wahrheit des *cogito ergo sum* eine notwendige. Denn unter jenen Prädikationen, die auf unserer Selbstwahrnehmung, sie analysierend, klassifizierend, deutend, sich aufbauen, gibt es in der Tat auch solche, wo das Prädikat seinem Subjekte nicht wie ein zufällig ihm zukommendes, sondern wie ein untrennbares und zu seinem Wesen gehöriges, zugesprochen wird. Ich erkenne mich als einen Wollenden, und, indem ich mich als Wollenden erfasse, erfasse ich mich weiter als ein Bewußtsein. Diesem zuerkennenden Urteile mit universellem Prädikat kann Hand in Hand das allgemeine und rein negative Urteil gehen, daß ein Wollendes ohne Bewußtsein unmöglich sei, und verleiht dann jener Prädikation selbst den Anschein einer ihr unmittelbar innewohnenden, apodiktischen Evidenz.

Hiezu kommt als weiterer Schritt, daß Descartes es als ein Aufsteigen in derselben *linea prædicamentalis* [1]) zu

[1]) Nicht als ob er deshalb die obersten Gattungsbegriffe als imperzeptive erkennen müßte. Er scheint vielmehr, wie wir im § 13 vermuteten, geneigt, sie als angeboren zu fassen und

fassen scheint, wenn sich das Wollende und Bewußtseinhabende weiterhin als ein Seiendes erkennt, und daß er durch das Vertrauen auf die Kraft des ontologischen Argumentes das Sein hier wie ein analytisches Prädikat anzusehen verführt wird. Es scheint ihm nämlich in jedem klaren und deutlichen Begriffe (nicht aber in solchen, die einen Widerspruch einschließen) der des Seins enthalten zu sein. *In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere, nisi sub ratione existentis.* Er untersucht nur, ob dieses im Begriffe enthaltene und darum analytisch prädikable Sein ein notwendiges oder ein kontingentes sei, und kommt zu dem Ergebnis: Allein im Begriffe, den wir als angeborenen Besitz der Seele von einem unendlich vollkommenen Wesen haben, liegt das Sein der ersten Art, und darauf eben beruht das ontologische Argument. Dagegen heißt es vom zweiten: *Existentia contingens continetur in conceptu rei limitatæ,* wozu auch das Ich selbst gehört.

Natürlich ist diese Auffassung gänzlich verfehlt. Was anders heißt denn »notwendiges Sein« als eben ein Sein, das »im Begriffe einer Sache enthalten ist«? Und Descartes gerät auch durch diesen Fehler in eine beträchtliche Verlegenheit. Denn wenn wirklich in jeder *clara et distincta perceptio* das Sein des Vorgestellten eingeschlossen ist, und der Satz, was im Begriffe einer Sache liege, lasse sich von ihr aussagen, in Geltung steht, so müßte uns ja alles Vorstellbare — soweit es keinen Widerspruch enthält — analytisch als wirklich erkennbar sein! Descartes sucht sich dadurch zu helfen, daß er hier dem Begriffe des wirklichen kontingenten Seins den

---

sich die Sache etwa so zu denken: Indem ich durch Analyse mich Wollenden als Bewußtsein und dieses Bewußtsein als Seiendes erfasse, appliziere ich diese mir als angeborener Vorrat zu Gebote stehenden Prädikate auf das, was die innere Erfahrung mir zeigt.

der bloßen Möglichkeit unterschiebt: *Est distinguendum inter existentiam possibilem et necessariam, notandumque in eorum quidem omnium, quæ clare et distincte intelliguntur, conceptu sive idea existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam, nisi in sola idea Dei.* (AT VII. p. 116). Zum Schutze dieser Verwirrung gesellt sich schließlich dann noch seine Überzeugung von der objektiven (immanenten) Existenz der Empfindungsinhalte. Auch diese sind ihm ja Gegenstände eines evidenten Erfassens. Da hier aber doch nicht das wirkliche Dasein äußerer Dinge erfaßt wird, so scheint gleichsam ein bloßes Erfassen ihres Was ohne ein solches ihrer Existenz gegeben, wogegen sich dann dem vergleichenden Blicke die innere Wahrnehmung der Bewußtseinstätigkeit selbst so darstellt, als wäre hier im Was das Sein eingeschlossen.[1])

---

[1]) Besonders klar kommt dieser Gedanke bei Sylvain Regis zum Ausdrucke: On ne peut neanmoins douter si l'on est, et si l'on pense, puisque soit qu'on parle, ou qu'on ne parle pas, qu'on marche ou qu'on soit assis, il est certain neanmoins que l'on est, puisque l'on pense, estant impossible de separer l'estre de la penseé, et de croire que ce qui pense ne soit pas. La Logique IV. 8. — Vgl. auch Met. I, II, 12. — Ferner Met. I, I, 1 und Log. IV, 2. — Ebenso Descartes Princ. phil. p. I, 11. (AT VIII. p. 9.)

Dagegen hat Regis (Met. I, I. 2) erkannt, daß schon im »Je eine connoissance simple interieure« stecke. — Ich werde im zweiten Teile dieser »Studien« auf diese Frage zurückkommen, bei der Erörterung des Streites zwischen Malebranche und Arnauld über die Evidenz der inneren Wahrnehmung. Jener hat wohl erkannt, daß die innere Wahrnehmung nicht ebenso wie die mathematischen Wahrheiten auf Analyse der Ideen beruhe und leugnet in diesem Sinne, daß sie klar und deutlich sei, weil er diese Termini für die apodiktische Evidenz reserviert. Das wird von Arnauld irrtümlich als eine Bestreitung der Evidenz der inneren Wahrnehmung aufgefaßt und heftig bekämpft. Vgl. Bouillier, La Philosophie Cartésienne II 84.

§ 24. II. Vom Unterschiede der Urteile, welche das Dasein und jener, die bloß die Natur ihrer Gegenstände zum Inhalte haben, war schon im zweiten Kapitel die Rede. Beiden Klassen ist es gemeinsam, daß sie die Evidenz der inneren Erfahrung zum Ausgangspunkte nehmen. Nur die Wege, die vom unmittelbar gegebenen Sein des Bewußtseins und seiner objektiven Inhalte einerseits zur Existenz, anderseits zur Essenz der Dinge führen, sind verschieden. Dort ist es der metaphysische Satz, daß die objektive Realität der Ideen als Ursache ein æquivalentes Maß formaler Realität erfordere; hier ist es ein Prinzip, das man geradezu als den Fundamentalsatz der Cartesischen Logik bezeichnen könnte, nämlich der Grundsatz: »Was klar und deutlich im Begriffe einer Sache enthalten ist, läßt sich von ihr mit Wahrheit aussagen«. Während aber dort das Ziel mit voller wissenschaftlicher Exaktheit nicht erreichbar ist, und ein angeborener Instinkt des Urteils, der uns die Dinge für wirklich zu nehmen antreibt *(magna propensio ad credendum ideas a rebus emitti)*, das unvollkommene Werk der Deduktion unterstützen muß, ist hier volle deduktive Gewißheit zu erlangen.

Man hat über dieser Differenz den gemeinsamen Ursprung beider Erkenntnisklassen in der inneren Erfahrung zuweilen übersehen.[1]) Und doch sagt Descartes

[1]) Dagegen haben andere, wie z. B. Natorp »Descartes' Erkenntnistheorie« und Christiansen, a. a. O. S. 80 (III. das Problem der Transzendenz) den Zusammenhang wohl erkannt. — Zur Orientierung seien ein paar Belegstellen herausgegriffen: »Car, estant assuré que ie ne puis avoir aucune connoissance de ce qui est hors de moy, que par l'entremise des idées que i'en ay eu en moy, ie me garde bien de raporter mes iugemens immediatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que ie ne l'apperçoive auparavant en leurs idées; mais ie croy aussy que tout ce qui se treuve en ces idées, est necessairement dans les choses AT III p. 474. — Jam

uns ganz ausdrücklich, daß das, was wir beim apodiktischen Erkennen zunächst und unmittelbar erfassen, nicht die wahren und unveränderlichen Wesenheiten, sondern (immanente) Abbilder von ihnen seien. »*Ac proinde magna differentia est*, heißt es z. B. an einer Stelle der fünften Meditation, *inter falsas positiones et ideas veras mihi ingenitas, quarum prima et præcipua est idea Dei. Nam sane multis modis intelligo illam non*

---

vero ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quæ ad illam rem pertinere clare et distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur? — Peto quarto, ut examinem ideas naturarum, in quibus multorum simul attributorum complexio continetur, qualis est natura trianguli, natura quadrati, vel alterius figuræ; itemque natura Mentis, natura Corporis, et supra omnes natura Dei, sive entis summe perfecti. Advertantque illa omnia, quæ in iis contineri percipimus, vere de iis posse affirmari. Ut quia in natura Trianguli continetur ejus tres angulos æquales esse duobus rectis, et in natura Corporis, sive rei extensæ, continetur divisibilitas (nullam enim rem extensam tam exiguam concipimus, quin illam saltem cogitatione dividere possimus), verum est dicere omnis Trianguli tres angulos esse duobus rectis, et omne corpus esse divisibile. (AT VII. p. 163.). — Daneben treten die vereinzelnten Ansätze zu einer strengeren Abtrennung der analytischen Sätze von jeglicher, auch der immanenten Erfahrung, so sehr zurück, daß sie hier, wo es nur auf die konsequente Darlegung der herrschenden Grundgedanken ankommt, wohl vernachlässigt werden müssen. Man vgl. J'adioute seulement que le mot de principe se peut prendre en divers sens, et que c'est autre chose de chercher une notion commune, qui soit si claire et si generale q'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les Estres, les Entia, qu'on connoistra par apres; et autre chose de chercher un Estre, l'existence duquel nous soit plus connuë que celle d'aucuns autres, en sorte qu'elle nous puisse servir de principe pour les connoistre. Au premier sens, on peut dire que »impossibile est idem simul esse et non esse« est une principe ..... En l'autre sens, le premier principe est, que nostre ame existe, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire. (AT IV. p. 444.)

esse quid fictitium a cogitatione mea dependens, sed imaginem veræ et immutabilis naturæ. (AT VII. p. 68.)

Nicht minder klar äußert sich Arnauld in der schon wiederholt erwähnten Schrift *des vraies et des fausses idées* über diesen Punkt.[1]) Er führt dort aus, jedes Vorstellen sei ein Selbstbewußtsein, da es seinem Wesen nach eine Beziehung auf sich selbst einschließe. Dieses Selbstbewußtsein nennt er mit Descartes *reflexion* und unterscheidet neben einer virtuellen Reflexion, die alle unsere Bewußtseinszustände im ganzen begleite, eine mehr expressive, zu der er insbesondere die Analyse der Begriffe rechnet, wie sie der Geometer übe, um zu seinen Lehrsätzen zu gelangen. Was man Begriffsanalyse nennt, wird also von ihm ausdrücklich als ein Fall expliziter innerer Wahrnehmung gefaßt. Von dieser erhebt man sich dann durch das Prinzip *Tout ce que je vois clairement être enfermé dans l'idée d'une chose, peut avec vérité être affirmé de cette chose* zu allgemeinen (analytischen) Urteilen, die somit ganz deutlich auf die Wahrheit der inneren Erfahrung basiert erscheinen. ›*Que ce sont les idées des choses que nous voyons immédiatement ou qu'est ce qui est l'objet immédiat de notre pensée* . . .

Jenes Prinzip selbst aber wird in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung am eingehendsten in der Logik von Port Royal gewürdigt, und zwar dort, wo von den Regeln die Rede ist *qui regardent les axiomes, c'est-à-dire, les propositions claires et évidentes par elles-mêmes.* [2]) Wenn auch diese Axiome keiner Beweise fähig sind, wie die aus ihnen deduktiv gewonnenen Sätze, so bedürfen sie, wird uns gesagt, doch einer gewissen Stütze gegen skeptische Anfechtungen, welche

---

[1]) Arnauld, Oeuvres Paris 1780. Bd. 38. Paris 1780 S. 205. Vgl. auch unten Anhang I.

[2]) ibid. Bd. 41. S. 378 f.

uns in Versuchung führen, ihr Geltungsbereich in die Grenzen des Immanenten zu bannen. Diese Sicherung soll das erwähnte Prinzip gewähren, das man etwa als das Prinzip der apodiktischen Prädikabilität der Inhaltsmerkmale bezeichnen könnte, und das der Verfasser der *l'art de penser*, zum Teile in wörtlicher Anlehnung an Descartes' zweite *responsio* (AT VII. p. 150) wie folgt darlegt und begründet:

›Alles, was in der klaren und distinkten Idee von einer Sache enthalten ist, läßt sich von dieser Sache in Wahrheit aussagen.‹

›So kann ich z. B., weil ein Lebewesen zu sein eingeschlossen ist in der Idee des Menschen, vom Menschen prädizieren, daß er ein Lebewesen sei; weil es in der Idee eines Kreises beschlossen liegt, daß er lauter gleiche Durchmesser habe, so darf ich von jedem Kreise behaupten, daß alle seine Durchmesser einander gleich seien; weil es in der Idee des Dreieckes eingeschlossen ist, daß die Summe seiner Winkel gleich sei 2 Rechten, darf ich das von jedem Dreiecke aussagen.‹

›Man kann dieses Prinzip nicht antasten, ohne zugleich alle Evidenz menschlicher Erkenntnis preiszugeben und einen lächerlichen Skeptizismus aufzustellen. Denn wir können auf keine andere Weise zu Urteilen über die Dinge gelangen, als auf Grund der Ideen, die wir von ihnen besitzen; sind wir doch völlig außerstande, sie zu erfassen, außer sie gehen ein in unseren Geist, und sie können wiederum nicht im Geiste sein, außer durch ihre Ideen.‹

›Wenn nun aber die Urteile, die wir bei Betrachtung dieser Ideen *(en considérant ces idées)* fällen, sich nur auf unsere Gedanken und nicht auch auf die Dinge selbst bezögen, d. h. wenn ich nicht das Recht hätte, daraus, daß ich klar einsehe, daß 3 Winkel von zusammen 2 Rechten zu

haben in der Idee eines Dreieckes eingeschlossen ist, auch zu schließen, daß in Wahrheit jedes Dreieck 3 Winkel von zusammen 2 Rechten haben müsse, sondern bloß, daß es sich in meinem Denken so verhielte *(droit de conclure que dans la vérité tout triangle a trois angles égaux à deux droits; mais seulement que je le pense ainsi)*, dann besäßen wir überhaupt keine Kenntnis, außer der von unserem Bewußtsein, und wären selbst inbezug auf jene Gegenstände, von denen wir volle Gewißheit zu besitzen überzeugt sind, ohne wahre Einsicht. Wir würden bloß das eine wissen, daß wir diese oder jene Gedanken haben, was doch ganz offenkundig alle Wissenschaft zerstörte!

Descartes selbst aber sehen wir wiederholt um eine Klärung und Erläuterung des Prinzipes bemüht Dabei ist es ihm besonders wichtig, ein Mißverständnis abzuwehren, das etwa in dem Einwande zum Ausdruck käme: Wenn ich auf Grund der zusammengesetzten Idee eines Dreieckes mit der Winkelsumme von zwei Rechten das allgemeine und notwendig giltige Urteil »Alle Dreiecke haben 2 R. W. S.« fällen kann, warum nicht Analoges auf Grund jeder beliebigen andern; etwa auf Grund der zusammengesetzten Idee: ›Geflügeltes Pferd‹ das Urteil ›Alle Pferde sind geflügelt?[1])

Descartes löst die Aporie, indem er den Ausdruck »klar und deutlich im Begriffe enthalten sein« näher erläutert. Hiebei bedient er sich einer Einteilung der zusammengesetzten Ideen in: von uns selbst gebildete Kombinationen und in uns eingeborene und darum untrennbare. Durch unseren Willen sind wir nämlich wohl fähig, allerlei Ideen miteinander synthe-

[1]) AT. VII. p. 117 ff. — Vergl. Keussen, »Die Lehre vom Bewußtsein bei Descartes«, S. 56, 65.

tisch zu verbinden, aber eine klare und deutliche, eine evidente Vorstellungsverbindung herzustellen, ist der Wille außer stande. Er stimmt ihr zu, aber er schafft sie nicht.[2])

Als Beispiel einer willkürlichen und darum wieder trennbaren Zusammensetzung nennt uns die 5. Meditation einen in eine vierseitige Figur eingeschriebenen Kreis. Dreieck und Kreis sind im Sein und Denken von einander trennbar. Und wenn ich sie gleichwohl kombiniere, so wird keineswegs eine derartige notwendige Verbindung daraus, daß ich annehmen dürfte, allen vierseitigen Figuren ließe sich ein Kreis einschreiben. Denn eine solche vom Willen geschaffene Kombination ermangelt jener Klarheit und Deutlichkeit, die allein eine universelle (apodiktische) Prädikation statthaft machen. Ganz anderer Art aber ist z. B. die Verbindung von »Dreieck« und »drei Winkeln«. »Es ist zwar keineswegs notwendig, daß ich mir jemals irgend ein Dreieck vorstelle, so oft ich aber Willens bin, eine geradlinige Figur mit nur drei Winkeln zu betrachten, muß ich dieser notwendig diejenigen Eigenschaften zuschreiben, aus welchen man richtig folgert, daß ihre drei Winkel nicht größer als zwei Rechte sind, wenngleich ich eben dies für jetzt nicht bemerke.«[1])

Diese Kombination des Evidenten mit dem angeborenen Untrennbaren ist für Descartes' Lehre von der apodiktischen Evidenz sehr wichtig; da sie aber ein Irrtum ist, so wird es für das Verständnis nicht ohne Vorteil sein, die Darstellung durch eine kurze, kritische Bemerkung zu unterbrechen:

Was heißt hier »Idee«? Vorstellen oder Vorgestelltes? Und auf wessen Untrennbarkeit kommt

---

[1]) AT p. 68, 119. — Vergl Malebranche, Recherche l. 3 cap. 8. n. 2. — Arnauld œuvres Bd. 38. S. 101.

[2]) AT VII. p. 67 f.

es dem, der allgemeine und notwendige Aussagen machen will, an, auf die der ›Ideen‹ im ersten oder im zweiten Sinne? Offenbar auf das Notwendigverbundensein der Vorstellungsgegenstände. Von welcher Untrennbarkeit aber mag gelten, daß sie im Gefolge des Angeborenseins zu finden sein müsse? Keineswegs von der der Gegenstände, d. h. der Prädikate in Wirklichkeit, sondern bloß etwa von der unserer Vorstellungsakte selbst. Der Schluß vom Angeborensein einer zusammengesetzten Idee auf die analytische Zusammengehörigkeit ihrer Teilinhalte ist also nicht stringent.

Ja, auch Descartes scheint ihm nicht völlig vertraut zu haben. Er selbst macht sich den Einwand, ob solche angeborene Vorstellungsverbindungen nicht bloße, unausrottbare Vorurteile sein könnten. Allein er glaubt, ihm durch metaphysische Erwägungen begegnen zu können.

Die Perzeption der Zusammengehörigkeit dessen, was eine eingeborene Idee an Bestandteilen enthält, ist eine klare und deutliche. Einer solchen folgt eine natürliche Neigung des Willens, das Urteil zur Zustimmung zu bewegen, die von einem bloßen instinktiven Impuls grundverschieden ist.[1])

Wenn nun auch solches, was so klar und deutlich im Begriffe enthalten scheint, doch täuschen könnte, so wäre Gott, der uns ganz allein auf dieses Kriterium angewiesen hat, ein Betrüger.[2])

Aber vielleicht ist kein Gott?

Der Nachweis seiner Existenz, und insbesondere auch der seiner Wahrhaftigkeit, ist darum zur Beglaubigung unserer Evidenzen von höchster Bedeutung für

---

[1]) Non potui quidem non judicare illud quod tam clare intelligebam verum esse; non quod ab aliqua vi externa fuerim ad id coactus, sed quia ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate. AT. VII. p. 59.

[2]) AT VII. p. 36 ff.

die Lehre vom Erkennen. Durch ihn will Descartes, wie er in der Inhaltsübersicht der Meditationen ausdrücklich erklärt, »den Beweis dafür erbringen, daß alles Evidente wahr sei«[1]) und kommt hiebei wirklich zu folgendem Ergebnis:

Quoties voluntatem in judiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat quæ illi clare et distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest ut errem, quia omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse potest, sed necessario Deum autorem habet, Deum, inquam, illum summe perfectum, quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera. (AT. p. 62.)

Natürlich müssen wir auch bei jenem Nachweise von einer Idee in uns ausgehen. Doch wird nicht, wie in der Mathematik — wo es ja gar nicht darauf ankommt, ob es Figuren und Zahlen auch wirklich gibt — der Schritt vom immanenten Objekt auf die Essenz des wirklichen genügen, sondern wir wollen der wirklichen Existenz Gottes versichert sein. M. a. W. wir müssen fragen: wie sich die Begriffe »unendlich vollkommenes Wesen« und »Dasein« zu einander verhalten. Wenn »Dasein« in »Gott« klar und deutlich enthalten ist, so können wir, nach dem oben Gesagten, gewiß sein, daß Gott existiert.

Freilich unter einer Voraussetzung, daß nämlich die Gottesidee nicht zu den von uns selbst konstruierten Begriffsgebilden, sondern zu den uns eingeborenen Ideen gehört.

Durch die Darstellung dieses Nachweises und des sich daran knüpfenden, ontologischen Argumentes für das Dasein Gottes erst glaubt Descartes den Erkenntniswert unseres apriorischen Besitzes verbürgt.

---

[1]) In quarta probatur ea omnia quæ clare et distincte percipimus, esse vera (AT. VII. p. 115.)

§ 25. Ich werde auf die fragliche Stichhältigkeit des ontologischen Argumentes an späterer Stelle zurückkommen. In diesem Zusammenhange verdient vor allem das unsere Aufmerksamkeit, daß diese Kritik und vermeintliche Sicherung des Vertrauens auf die Evidenz sich in einem logisch unzulässigen Zirkel bewegt. Das haben auch, wenn man von vereinzelten, verunglückten Rettungsversuchen absieht,[1]) nahezu alle Erklärer Des-

[1]) Kuno Fischer. Descartes und seine Schule. I. Aufl. S. 305 ff. Vergl. darüber Raoul Richter (der Skeptizismus in der Philosophie II. S. 546), der freilich selbst in seiner Prüfung des Cartesischen Zirkels zu einem Resultat kommt, das an dem Kritiker des Skeptizismus überrascht. Er meint, jener »metaphysische Zweifelsgrund« sei von »unbezwingbarer Stärke und wirklich die summa dubitatio, als die Descartes ihn gelegentlich bezeichnet. Nimmt man einmal« die Existenz einer absoluten Wahrheit an, ... so ist es für den Menschen ewig unentscheidbar, ob die für ihn evidenten Urteile diese Wahrheit treu widerspiegeln, verzerren, oder ihr neutral gegenüberstehen.« »Es gibt keine absolute, es gibt nur relative Wahrheit. Eine absolute Wahrheit, unabhängig von meinem Bewußtsein, ist ein hölzernes Eisen.« . . . . (ib. S. 163 f.) »Der fast burleske Einfall von dem dämonischen Trug, der fast herausfordernd offene Zirkel in seiner Auflösung – sie lehren uns vielleicht von allen philosophischen Konzeptionen am eindringlichsten: die Fiktion einer absoluten Wahrheit als contradictio in adjecto auf das Entscheidendste abweisen.« (S. 167.) Wenn es in der Welt noch Gold und Wasser gäbe, aber keine Subjekte (gemeint sind Urteilende), so wäre der Satz »Gold hat das spezifische Gewicht 19·27« weder wahr noch falsch, da weder er, noch seine ihn wahr machendenen Bedingungen vorhanden wären.

Also, dem Descartes'schen Zirkel soll nur durch Preisgabe der »absoluten Wahrheit« zu entgehen sein! Ich halte aber nicht diese, sondern im Gegenteil eine »relative Wahrheit«, d. h. eine solche, die mit ihrem faktischen Fürwahrgehaltenwerden steht und fällt, für eine contradictio in adjecto. Der Satz »Gold hat das spezifische Gewicht 19·27« besteht allerdings nicht, wenn ihn niemand denkt, sofern man nämlich unter »Satz« soviel wie »Urteilen« zu verstehen hat. Damit ist aber keineswegs, wie Richter will, zugegeben, daß alle seine ihn wahrmachenden Bedin-

cartes' eingesehen. Nur gehen sie bisweilen zu weit. Es ist ihm nicht eingefallen, etwa auch die Evidenz der inneren Erfahrung mit in diese Zweifel zu verstricken.[1]) Dagegen halte ich es für unbestreitbar, daß Descartes tatsächlich am Vertrauen auf die apodiktische Evidenz, soweit sie nämlich jenen Schritt vom Immanenten hinüber zu notwendigen Wesenheiten gewährleisten soll, irre wird.[2])

gungen fehlen. Nein! Das tatsächliche Vorhandensein von Gold und Wasser, wie es Richter voraussetzt, ist eine solche Bedingung und zwar eben diejenige, welche man das objektive Korrelat des richtigen Fürwahrhaltens, oder kürzer die objektive Wahrheit selbst, nennt. Ja, sofern man unter jenem physikalischen Satz ein Gesetz versteht, bedürfte es, um ihn objektiv wahr zu machen, d. h. die Bedingung dafür herzustellen, daß er, wenn ihn einer denkt, wahr sei, gar nicht der wirklichen Existenz von Gold und Wasser. Denn dann ist er ein negatives Urteil, dessen Inhalt nichts anderes sein kann als die Unmöglichkeit von Gold, das ein anderes spezifisches Gewicht als das genannte hätte. Und diesen Inhalt, der in seinem Dasein selbstverständlich vom tatsächlichen Vorhandensein irgendwelcher Stoffe, ebenso wie von dem urteilfähiger Wesen unabhängig ist, pflegt man vermöge einer ὁμωνυμία πρὸς ἕν ebenfalls »Satz« zu nennen und dann mit vollem Recht zu sagen, jener Satz sei wahr, auch wenn ihn niemand denke. Hätte sich Richter den wahren Sinn von Objektivität der Erkenntnis klar gemacht — und gerade hier ist sein groß angelegtes Werk auf die allersorgfältigste Fundamentierung angewiesen — so wäre die sachlich philosophische Ausbeute seiner historischen Studien über den »Skeptizismus« gewiß beträchtlicher ausgefallen.

1) Vgl. u. a. AT III. p. 360 f.

2) Natorp (Descartes' Erkenntnistheorie S. 48) meint zwar diese dubitatio valde tenuis et metaphysica an der Evidenz (AT VII. p. 36) beziehe sich, soweit mathematische Erkenntnisse in Frage kommen, lediglich auf das wirkliche Dasein ihrer Gegenstände. Allein dieses gehört nach Descartes gar nicht zu ihrer Wahrheit, und wenn z. B. Mersenne die Bedeutung der (apodiktischen) Evidenz so verstanden hat, wird er von Descartes sofort eines Besseren belehrt: Comme, par exemple, vous me mandez comme un axiome qui vienne de

Ich sage »Schritt« und gestehe, daß es schwierig ist, diesen bildlichen Ausdruck durch einen eigentlichen zu ersetzen. Ein Schluß soll es nicht sein. Aber doch auch wiederum kein unmittelbares Erfassen. Also eine vermittelte Erkenntnis, die kein Schluß ist!

Freilich teilen diese Unklarheit mehr oder weniger alle, die am »immanenten« Gegenstande festhalten. So soll, wie wir früher erwähnten, die Empfindung zunächst und unmittelbar immanente Qualitäten und erst vermittelst dieser die Gegenstände selbst vorstellen. Beim analytischen Urteile kommt noch die richtige Beobachtung dazu, daß es durch die Vorstellungen motiviert ist, woraus Descartes' schwankender Gebrauch von *perceptio* ein Motiviertsein durch eine Erkenntnis macht.

Allein auch für den Fall, als jener Rekurs auf Gottes Wahrhaftigkeit nur den Übergang von der Perzeption eines Immanenten zum Erfassen der dadurch abgebildeten notwendigen Wesenheit sanktionieren soll, bleibt der Vorwurf des Zirkels aufrecht. Denn von Gottes Wesenheit müßte dann ebenso gelten, daß sie nicht unmittelbar perzipierbar, sondern nur aus der unmittelbaren Perzeption der Idee Gottes, in welcher der

moy: que tout ce que nous concevons clairement est ou existe; ce qui n'est nullement de moy, mais seulement que tout ce que nous appercevons clairement est vray. (AT III. p. 544 f.) Es scheint mir ganz unmöglich, die Stelle AT VII. p. 36, wo es heißt, nicht einmal der Satz »2 + 3 = 5« sei, wenn man an den göttlichen Betrüger denkt, vor Zweifeln gesichert, (nur könne man ihn nicht zugleich einsehen und bezweifeln), so zu verstehen, daß diese Zweifel sich dann nur darauf beziehen sollten, ob es irgendwo in der Welt tatsächlich 5 Dinge gebe! Vgl. u. a. auch AT VI. p. 36, VII. p. 428. Wenn aber nicht die existentia des Anerkannten hier Urteilsinhalt ist, so kann es nach Descartes eben nur die essentia sein. Und diesen Gedanken will ich im folgenden, ohne Rücksicht darauf, ob Descartes selbst nicht gelegentlich daran irre wird, festhalten.

analysierende Verstand die des notwendigen Daseins eingeschlossen erkennt, erreichbar sei, sodaß, wie jede Erkenntnis aus den Begriffen, auch die der Existenz Gottes — eines vorhergegangenen Gottesbeweises zur Sicherung bedürfte.

Der Versuch Descartes', sich gegen die Vorwürfe der zweiten und fünften Objektionen zu verteidigen, ist denn auch gänzlich mißglückt. Man müsse, sucht er sich zu helfen, zwei Fälle unterscheiden: den einer deduktiven Erkenntnis auf Grund der Prämissen und die Erneuerung jener Überzeugung, wenn selbst die Prämissen dem Gedächtnisse entschwunden seien. Im ersten Falle sei die Einsicht unfehlbar und gegen jeden vernünftigen Zweifel geschützt; im zweiten bedürfe sie der Aufrichtung an Gottes Wahrhaftigkeit (AT VII. p. 124 ff. 141 ff.).

Allein, worum handelt es sich denn eigentlich? Nach den ausdrücklichen Erklärungen und dem ganzen Zusammenhange der Meditationen doch wohl darum, gewisse Fälle von *clara et distincta perceptio* gegen einen nachträglichen, metaphysischen Zweifel zu schützen. Ein Satz aber, den wir denken, ohne uns die Prämissen, aus denen er einleuchtet, zu vergegenwärtigen, ist kein Fall von *clara et distincta perceptio!*

Descartes ist hier auf das Nebengeleise eines ganz anderen Problemes geraten, und zwar, müssen wir hinzufügen, eines sehr interessanten. Es handelt sich dabei um Fälle des Ersatzes einer deduktiv apodiktischen durch induktiv assertorische Evidenz. Wenn mein Gedächtnis mich belehrt, ich hätte früher einmal einen gewissen Satz, für den mir jetzt der deduktive Beweis entschwunden ist, eingesehen, so dient mir diese neue Erkenntnis, (daß ich ihn nämlich einst eingesehen habe,) als Beweis dafür, daß er

richtig ist. Nur erkenne ich ihn jetzt nicht mehr analytisch deduktiv, sondern assertorisch auf Grund der Erfahrung eines ehemaligen Erkennens. Dabei ist das Gedächtnisurteil eine Prämisse, die nicht unmittelbar evident, sondern, sei es mit Sicherheit oder bloßer Wahrscheinlichkeit, induktiv festgestellt ist. Diese Induktion selbst aber bietet interessante Schwierigkeiten.

Vor allem fehlt es der allgemeinen Theorie der Induktion bis heute an einem exakten Abschluß. Weder Bacon noch einer seiner Nachfolger haben uns in einwandfreier Weise zu zeigen vermocht, was denn dem Induktionsverfahren seine logische Sanktion erteile. Dieser Mangel wirkt zurück auf jeden einzelnen Versuch, einen konkreten Fall von Induktion, wie ihn das tägliche Leben tausendmal von uns fordert, zu analysieren. Die gewünschten Resultate stellen sich nämlich im praktischen Leben mit solcher Promptheit ein, daß es den Anschein hat, als wären sie gar nicht abgeleitet. Um aber evident erkannt zu sein, bedürfen sie sichtlich der Beweise, ja oft so verwickelter Beweise, daß eine umständliche Abhandlung kaum damit zurecht käme, alles, was zur wahren Sicherung des wie im Fluge erhaschten Resultates von nöten wäre, aufzuzählen. Soll man also lieber annehmen, es handle sich hier gar nicht um berechtigte Schlüsse, sondern um blinde, gewohnheitsmäßige Überzeugungen? Bleibt dann aber noch etwas übrig, was unsere doch offenbar vernünftigen Entscheidungen und Erwartungen über die Stufe tierischer *exspectationes casuum similium* erhebt?

Man begreift leicht, daß hier mancher den verwickelten Knoten mit einem entschlossenen Streich zu durchhauen sich versucht sieht. Ein solches abgekürztes Verfahren schlägt Descartes ein, wenn er jene Induktionen unter den Schutz der göttlichen Wahrhaftigkeit stellt. Und nicht minder gewalttätig ist in neuester

Zeit Meinong dem Probleme zu Leibe gerückt, wenn er jene Wahrscheinlichkeitsurteile für unmittelbar evident erklärt, aber hinzufügt, sie seien gleichwohl nicht ganz verläßlich, sondern bloße — evidente Vermutungen![1] Denn wenn das nicht ein gänzlich unzulässiger Mißbrauch des Namens Evidenz[2] sein soll, so

---

[1] Meinong, Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächtnisses (Viertelj. f. wiss. Phil. 1886. X.) und Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens (1906). Über die Genesis dieser seltsamen Lehre vgl. auch Brentano, Ursprung sittlicher Erkenntnis, S. 84; zu ihrer Kritik H. Bergmann, Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung (1908.)

[2] Meinong würde das Verständnis seiner »evidenten Vermutungen« (wenn damit nicht etwa ein bloß subjektiver Modus gemeint ist und das Wort Evidenz hier nur eine ὁμωνυμία ἀπὸ τύχης stiften soll) wesentlich fördern, wenn er sich entschlösse, uns über folgende Frage aufzuklären. Evident gewisse Urteile haben entweder ein Sein oder ein Nichtsein oder ein Unmöglichsein zum Inhalt. Was aber soll der Inhalt jener Vermutungsevidenzen sein? Solange wir das nicht zu hören bekommen, ist uns zur eigentlichen Vergegenwärtigung des Begriffes »evidente Vermutung« der Weg ebenso verschlossen, wie es unmöglich wäre, den der assertorischen Evidenz ohne den der Existenz oder Nichtexistenz und den der apodiktischen Evidenz ohne den des Unmöglichseins zu denken. Daß Meinong diese fundamentale Frage nicht einmal aufwirft, zeigt, wie wenig klar ihm das ganze Problem ist, und muß umsomehr befremden, als er geradezu mit dem (freilich völlig haltlosen) Anspruch auftritt, die Lehre von den Urteilsinhalten nicht nur durch einen neuen Namen bereichert (er nennt sie nicht »Inhalte«, sondern »Objektive«) sondern überhaupt erst begründet zu haben. (Vgl. hiezu Zeitschrift für Psychologie Bd. 41. S. 19; Höfler in seiner Rezension über Meinongs Annahmen, spricht geradezu von dessen »Entdeckung der Objektive«!). Die Bemerkung, die Evidenz der Vermutung beziehe sich nicht auf Gewißheit, sondern auf — Vermutung (im Aufsatze über das Gedächtnis a. a. O. S. 30) kann wohl nicht als ein ernstlicher Versuch in dieser Richtung gelten wollen.

Ebenso wenig wie den Begriff der Evidenz hat Meinong den der Vermutung sich klar zu machen gewußt. Hier

ist es unmittelbar absurd und wiederholt Descartes' Fundamentalirrtum, als sei, wo wirkliche Evidenz vorliege, noch irgend ein vernünftiger Zweifel denkbar.[1])

§ 26. Wie aber konnte einem **Descartes** ein solcher Widerspruch entgehen, wie wurde es ihm möglich in so absurden Zweifel zu verfallen?

---

scheinen mir nur zwei Fälle denkbar. 1. Für das naive Bewußtsein, welches irgend ein X glaubt, aber über diesen Glauben keinerlei Reflexion anstellt, gibt es kein Vermuten, wenn darunter eine innere Differenz des Urteils gemeint ist. Doch mag man genetische Unterschiede, wonach unsere Urteile in verschiedenem Maße entgegengesetzten Glaubenstendenzen Widerstand leisten und das übrige psychische Leben beherrschen, solche des Überzeugungsgrades nennen. Meinongs Lehre von den »Annahmen« als einer von Vorstellen und Urteilen verschiedenen Grundklasse des Bewußtseins beruht, wie Marty (Zeitschr. f. Psych. Bd. 40) gezeigt hat, zum Teile darauf, daß er beides verwechselt. 2. Wo aber reflexe Urteile im Spiele sind, sind zwei Fälle zu unterscheiden, in denen man sagen kann, X sei Gegenstand nicht eines überzeugten Glaubens, sondern einer bloßen Vermutung. *a)* Es urteilt einer, welcher Gefahr des Irrtums sich jemand, der X für wirklich hielte, aussetzte (sog. Wahrscheinlichkeitsurteil). *b)* Er glaubt selbst an X, urteilt aber zugleich, daß dieser Glaube kein evidenter sei.

Das kleine Kind, solange es solcher Reflexionen nicht fähig ist, vermutet nichts, sondern glaubt alles überzeugt.

Damit scheinen mir die denkbaren Fälle, wo man ein Urteil eine Vermutung nennen könnte, erschöpft. Für ein evidentes Bejahen, das mit der Nichtexistenz des Bejahten verträglich wäre, wie Meinong will, ist dabei nirgends Platz.

[1]) Genauer, es sei ein Urteil möglich, das sowohl evident als auch falsch ist. — Ein seltsames Mißverständnis der Lehre von der Urteilsevidenz ist es auch, wenn ihr Nelson in seinem Buche »Über das sogenannte Erkenntnisproblem« (1908) S. 481 f. die widersinnige Ansicht imputiert, als läge jedem Erkennen der Satz, daß ein evidentes Urteil nicht zugleich falsch sein könne, als Prämisse zu Grunde. Es hängt dies mit dem im folgenden § 26 zu erwähnenden Fehler zusammen, daß manche in der Tat gemeint haben, bei jedem evidenten Urteile halte man sich an ein Kriterium.

Die Antwort darauf liegt darin, daß sein Begriff der *clara et distincta perceptio* sich mit dem wahren Begriffe des evidenten Urteiles nicht deckt. Schon Brentano hat darauf aufmerksam gemacht, daß Descartes die Evidenz, obwohl im übrigen den fundamentalen Unterschied der Klasse der Urteile gegenüber der der Vorstellungen erkennend, doch irrtümlich in der letzteren zurückgelassen habe. Sie soll, bemerkt Brentano (Ursprung sittlicher Erkenntnis S. 78), in einer besonderen Perzeption, d. i. der Vorstellung bestehen, die dem Urteile zu Grunde liegt. Ja Descartes geht soweit, dieses Vorstellen geradezu ein „*cognoscere*", ein „Erkennen" zu nennen. Ein Erkennen also und doch kein Urteilen! — Das sind rudimentäre Glieder, welche uns nach dem Fortschritt, den die Lehre vom Urteil durch Descartes gemacht, an eine überwundene Lebensstufe der Psychologie erinnern, nur mit dem Unterschiede gegenüber ähnlichen Erscheinungen in der Entwicklungsgeschichte der Arten, daß diese Glieder in keiner Weise angepaßt, im höchsten Grade störend werden, ja alle ferneren, Bemühungen Descartes' für die Erkenntnistheorie erfolglos machen. Er bleibt, um mit Leibniz zu sprechen, „im Vorzimmer der Wahrheit". Nur so wird Descartes' *clara et distincta perceptio*, von welcher selbst man so schwer eine klare und deutliche Vorstellung gewinnt, in ihrer eigentümlichen Zwitterhaftigkeit vollkommen verständlich. Zu helfen ist hier nur, wenn man das, was die Einsicht gegenüber anderen Urteilen auszeichnet, als innere Eigentümlichkeit in dem Akte des Einsehens selber sucht.

Fragt man sich aber nach den Ursachen dieser Erscheinung, so dürften mehrere zu dem an sich so befremdlichen [1]) Resultate zusammengewirkt haben.

---

[1]) Das ist es doch wohl. Denn wenn z. B. Christiansen in seiner kleinen Apologie der Rickert'schen Erkenntnistheorie das

a) Eine hebt Brentano (a. a. O. S. 90) selbst hervor. Er weist darauf hin, daß Descartes sich die Sache so vorgestellt habe, als halte man sich bei jedem evidenten Urteil an ein Kriterium. »Dieses müßte dann irgendwie vorher gegeben sein; entweder als erkannt — das würde aber ins unendliche führen — oder (und das bleibt eigentlich allein übrig) als in der Vorstellung gegeben. Etwas Ähnliches schwebte vielleicht Spinoza vor, wo er sich *(de intell. emend. I. S. 11)* mit dem *regressus in infinitum* zu schaffen machte, der aus einer falschen Auffassung von der Evidenz drohe, und zu dem Schlusse zu kommen scheint, der Besitz der *vera idea* sei die Gewißheit selbst.[1]) Doch scheint es mir berechtigt, auch noch andere Momente heranzuziehen,

Gegenteil meint, »Man wird sich hüten müssen, das Wahrheitsgefühl mit dem Beurteilungsakt, mit der Tätigkeit des Fürwahrhaltens zusammenfallen zu lassen, wie Brentano es tut; denn man verlegt damit das Kriterium der Beurteilung in den Beurteilungsakt selbst und wird dann jedes Urteil richtig nennen müssen (Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens. Hanau 1902. S. 25.), so verwechselt er, abgesehen von der schiefen Beschreibung der Evidenz als einem »Gefühl«, offenbar den Gattungsbegriff mit dem der spezifischen Differenz. Weil blau nur in der Gattung Farbe vorkommen kann, muß doch nicht alles Farbige blau sein. Nur als ein Urteilen innerlich differenzierend ist Evidenz denkbar. Aber ihr steht als Gegensatz innerhalb der Gattung die Blindheit gegenüber. Mit demselben Rechte hätte darum Christiansen argumentieren können, alle Urteile müßten Bejahungen sein, weil nur ein Urteil und nicht ein Vorstellen eine solche sein könne.

[1]) Oder sollte er erkannt haben, daß die Evidenz überhaupt kein Kriterium (»signum«) — man vergl. Descartes sec. resp. »Ut enim sit signum distinctionis debet cognosci« AT. VII. 132) — sein könne? Die schwer verständliche Stelle lautet: »Hinc patet, quod certitudo nihil sit, præter ipsam essentiam objectivam; id est modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam. Nam . . . non opus est, ut sciam quod sciam me scire.

um Descartes' eigentümliche Abirrung völlig verständlich zu machen.

b) Hieher gehört ohne Zweifel, daß bei ihm der Name *perceptio*, wie schon Twardowski bemerkt hat, neben Vorstellungen auch W a h r n e h m u n g e n bedeutet, ohne daß Descartes das Wahrnehmen als einen Fall von Urteilen erkannt hätte. Damit hängt es vielleicht zusammen, wenn er *princ.* I 46 den Unterschied zwischen *clara et distincta perceptio* so definiert, daß wir unter der einen ein Bemerken, unter der anderen aber ein richtiges Deuten, die ja beide ohne ein wahrnehmendes Erfassen undenkbar wären, verstehen müssen: *Ita, dum quis magnum aliquem sentit dolorem, c l a r i s s i m a quidem in eo est ita perceptio doloris, sed non semper est distincta: vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro judicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Atque ita potest esse clara perceptio, quæ non sit distincta; non autem ulla distincta nisi sit clara.* Hier ist der Schmerz offenbar darum klar genannt, weil er nicht leicht unbemerkt zu bleiben vermag, verworren aber, weil wir durch eine konfuse Lokalisation der ihm zugrundeliegenden Qualitäten zu falschen Deutungen verführt werden.

c) Auch das ist von Belang, daß Descartes die wirklichen Differenzen der Urteilsinhalte (wie Sein, Unmöglichsein) und vermeintliche Differenzen (wie die *naturæ* oder notwendigen Wesenheiten), so behandelt, als wären unsere Begriffe davon nicht erst durch Reflexion auf unser urteilendes Verhalten gewonnen, sondern, wie dies von ursprünglichen Differenzen des W a s gelten mußte, etwas dem Urteile gegenüber Primæres. So müßte er um so zuversichtlicher zu der Auffassung kommen, daß der Erkenntnis des Sachverhaltes — z. B. bei einem mathematischen Urteile der

Einsicht in die notwendige Wesenheit des Dreieckes etc. — unser urteilendes Stellungnehmen erst nachfolge, wie er denn auch in der eigentümlichen Formulierung seiner »Wahrheitsregeln« die natürliche Ordnung völlig umkehrt.[1])

In den Prinzipien (I 33 AT. VIII. p. 17) werden wir belehrt: *Cum autem aliquid percipimus, modo tantum nihil plane de ipso affirmemus vel negemus, manifestum est nos non falli; ut neque etiam cum id tantum affirmamus aut negamus, quod clare et distincte percipimus esse sic affirmandum aut negandum.* Und im Discours (AT. VI. p. 18) wird uns als erste Regel eingeschärft: *Le premier estoit de ne recevoir iamais aucune chose pour vraye, que je ne la connusse evidemment estre telle*« d. h. wir sollen das als wahr anerkennen, — was wir bereits als wahr erkannt haben!

d) Daß Descartes die assertorische Evidenz über der apodiktischen zu übersehen geneigt ist, wurde kurz vorher erst erwähnt. Es trägt ebenfalls dazu bei, uns seine Zuordnung der Evidenz an die *perceptio* verständlich zu machen. Denn das apodiktische Urteil ist ja bekanntlich durch die Vorstellungen motiviert, es leuchtet, wie man sich auszudrücken pflegt, aus den Begriffen ein, was gar leicht die irrtümliche Deutung nahe legt, daß jenen motivierenden Vorstellungen selbst die apodiktische Evidenz eigne. *Notandum est claritatem sive perspicuitatem, a qua moveri potest nostra voluntas ad assistendum, duplicem esse, aliam a lumine naturali, aliam a gratia divina.* (AT VII. 148.)

---

[1]) Vgl. den analogen Irrtum AT. II. p. 597, wo der Begriff der Wahrheit wie einer, der jeglichem Erkennen vorangehen müßte, behandelt wird: »Car qu'elle raison aurions nous de consentir a ce qui nous l'apprendroit, si nous ne sçavions qu'il fust vray, c'est a dire, si nous ne connoissions la verité?«

c) Mit all diesen æquivoken, aber Descartes als solche kaum bewußten Verwendungsweisen des Terminus *clara et distincta perceptio* haben wir aber noch immer keine solche gefunden, die als eine innere Differenz des Vorstellens selbst gelten könnte. Und doch spricht nicht Descartes allein von klaren und unklaren, deutlichen und undeutlichen Begriffen. Ganz allgemein geht die Rede davon, wobei den Psychologen der Gedanke vorschwebt, daß derselbe begriffliche Inhalt zwischen jener vollkommenen und unvollkommenen Weise des Vorgestelltwerdens wechseln könne. Was ist nun diese Klarheit, die den Begriffen bald zukommen, bald fehlen soll? Zeigt uns die deskriptive Psychologie des begrifflichen Vorstellens keinen Unterschied, der dem, was Descartes hier mit jenen Bezeichnungen benennt, zugrunde liegen könnte?

Wenn ein solcher Unterschied zwischen Begriffen untereinander bestünde, so müßte er analog demjenigen zu denken sein, welchen die unanalysierte und nach einem Wort Leibnizens blinde Anschauung *(cogitatio caeca)* gegenüber den sie analysierenden Begriffen zeigt.

In der Tat scheint mir bei den einfachen Speziesbegriffen etwas Ähnliches gegeben. Ich habe schon oben (S. 78) darauf hingewiesen, daß der Speziesbegriff, z. B. Rotes, ehe die Abstraktion zum expliziten Erfassen des Gattungselementes fortgeschritten ist, nicht als völlig durchsichtig und geklärt gelten kann. Wo es sich dagegen um zusammengesetzte Begriffe handelt, scheint mir für den Unterschied von *distinct* und *indistinct* kein Platz zu sein. Denn sie alle sind ihrem Wesen nach auf Analyse gebaute Synthesen, in denen die Vielheit der Elemente, sofern sie überhaupt gedacht und nicht durch einen abgekürzten und uneigentlichen Begriff vertreten wird, als Vielheit zum Bewußtsein kommen muß. Diese Distinktheit kann keinem synthetischen Begriffe fehlen, noch läßt sie, wo

sie vorkommt, irgendwelche Gradunterschiede zu. Beispiele solcher begrifflicher Synthesen sind u. a. auch unsere mathematischen und die meisten psychologischen Begriffe, für welche die Volkssprache Benennungen hat. Die letzteren nun – um bei diesem Beispiele zu bleiben — scheinen doch ihrer überwiegenden Mehrzahl nach von allen, die sich nicht ausdrücklich und erfolgreich mit deskriptiver Psychologie beschäftigen, nicht deutlich gedacht zu werden. Das aber hieße nach dem eben Gehörten daß die Mehrzahl der Menschen überhaupt eigentlicher Begriffe von den Bewußtseinszuständen ermangelte. Soll man nun wirklich diese Konsequenz ziehen? Ich dächte, das wäre entschieden zu weit gegangen. Wenn wir alle, oder doch die Mehrzahl von uns, von unsern und unserer Mitmenschen psychischen Zuständen redeten wie die Blinden von Farbe, so müßte sich ein solcher Mangel alsbald in den gröbsten und verhängnisvollsten Verwechslungen fühlbar machen. Und wenn man demgegenüber auch einwenden könnte, daß nicht alles uneigentliche Vorstellen ein solches Extrem von Uneigentlichkeit aufweise, wie das eben erwähnte Beispiel, so bliebe doch noch immer zu viel des Unzukömmlichen und Erfahrungswidrigen übrig, um die Identifizierung der Deutlichkeitsgrade mit den Stufen, welche von einer derart uneigentlichen Vergegenwärtigung zum vollkommen distinkten Erfassen aller Elemente einer Begriffssynthese führen, zulässig erscheinen zu lassen.

Ich sehe darum keinen Ausweg als den, daß man es aufgibt, die vermeintlichen Deutlichkeitsgrade als ein inneres, ein deskriptives Moment am Vorstellen zu fassen und sie in genetischen Differenzen sucht, die sich mit dem Unterschiede von eigentlichem und uneigentlichem Denken, und innerhalb des letzteren mit dessen Abstufungen, kreuzen.[1])

---

[1]) Vgl. mit dem folgenden Versuche, die Deutlichkeitsgrade des begrifflichen Denkens, soweit sie nicht mit den der eigent-

Ich meine folgendes. So wie beim Urteile in doppeltem Sinne von einem »Überzeugtsein« gesprochen werden kann, einmal im Sinne des generischen Grundzuges aller Urteile, der, sich in Anerkennen und Verwerfen differenzierend, natürlich keinerlei Gradunterschiede zuläßt, dann aber auch im genetischen Sinne, je nachdem ein Urteil uns einmal derart beherrscht, daß es gegenüber entgegenstehenden Urteilstendenzen sich dauernd zu behaupten vermag, oder aber, und wäre es selbst ein evidentes, eine solche Festigkeit nicht besitzt,[1] so gibt es derartige dispositionelle Unterschiede auch auf dem Gebiete des begrifflichen Vorstellens und darunter eben solche, die der landläufigen Verwendung der Termini deutlich und undeutlich entsprechen.

Man hat also bei unseren prädikativ zusammengesetzten Begriffen zunächst eine Klarheit oder Deutlichkeit ins Auge zu fassen, die keine Grade zuläßt, und die einen inneren Wesenszug dieses begrifflichen Denkens ausmacht. Fehlt diese Klarheit, so fehlt eben der Begriff.

Sind wir aber einmal im Besitze eines derartigen Begriffes, z. B. des mathematischen vom Dreiecke oder des psychologischen vom apodiktischen Urteile, so ist damit noch nichts darüber gesagt, ob es uns in einem gewissen Durchschnitt von Fällen, wo wir Anlaß haben, jenen Begriff uns ins Bewußtsein zu rufen, auch wirklich jedesmal gelingen werde. Denn dies hängt ebenso wenig allein von dem einmaligen Besitz der eigentlichen Vorstellung ab, als mit Sicherheit von einem, der ein gewisses Urteil einmal mit Evidenz gefällt hat,

---

lichen bezw. uneigentlichen Vergegenwärtigung von Inhalten zusammenfallen, auf Unterschiede der Genesis zurückzuführen. Martys belehrende Darlegungen über »deutliches und konfuses Nennen und Bezeichnen«, Sprachphilosophie I. § 113.

[1]) Darüber Ausführliches bei Marty, Über Annahmen (Ztschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorg. Bd. 40. S. 51).

vorausgesetzt werden kann, daß er es immer wieder, wenn die gleiche Materie sich ihm bietet, mit Evidenz erneuern und nicht etwa unter dem Einfluß entgegenstehender Vorurteile und vielleicht auch gewisser Tendenzen des Interesses preisgeben werde. Bieten sich doch auch der eigentlichen Vergegenwärtigung eines gewissen begrifflichen Ganzen mannigfache Hilfen und wiederum mannigfache Hemmnisse und Gefahren dar. Und mit Rücksicht auf die dispositionelle Stärke eines Begriffes, sich diesen Verhältnissen und Umständen gegenüber für einen gewissen Durchschnitt von Fällen zu behaupten, rede ich hier von Unterschieden seiner Klarheit und Deutlichkeit.

Nicht alle, die einen gewissen Begriff einmal gedacht haben, sind eben gleich gut im stande, ihn nach Belieben zu erneuern. Hiezu bedarf es vielmehr gewisser Hilfsmittel der Assoziation, unter denen die sprachlichen Zeichen, besonders auch die inneren Sprachformen, eine wichtige Rolle spielen. Es hängt von ihnen und vom Einflusse der Konzentration und der auf die eigentliche Vergegenwärtigung der Bedeutungen unserer Sprachmittel aufgewendeten Sorgfalt und Übung ab, ob sich dieses Ganze von Bedeutung und assoziativem Beiwerke aktuell und dispositionell für längere Dauer unverändert zu erhalten vermöge Doch wird der Bundesgenosse nicht selten zum Usurpator, d. h. die eigentlichen Bedeutungen werden von den Begleitvorstellungen verdrängt, und insbesondere gewinnen den abstrakten und psychischen Begriffen und Begriffselementen gegenüber die der sinnlich konkreten Anschauung näher stehenden die Oberhand. Mit Rücksicht auf dieses mehr oder weniger leichte Obsiegen und Unterliegen eines Begriffes gegenüber jenem assoziativen Beiwerke spricht, wie ich glaube, auch Descartes von größerer oder geringerer Klarheit oder Unklarheit eines Begriffes und d i e s e Klarheit ist es denn auch, die, wie er dies fordert,

durch Aufmerksamkeit und Übung gestärkt werden kann, ganz analog wie der Überzeugungsgrad eines Urteiles.

Wenn ich mit diesem Versuche zum Verständnisse von Descartes' *clara et distincta perceptio* außer dem oben Angeführten, was zumeist als der Urteilsevidenz entlehnt sich erwiesen hatte, auch aus der Empirie des Vorstellungsgebietes einiges heranzuziehen, nicht fehlgehe, so hat mich die Rücksicht auf die zwei Typen konfuser Vorstellungen darauf geführt, die ich bei ihm mit besonderem Nachdrucke betont finde:

1. Unablässig warnt unser Philosoph davor, psychische Inhalte *confuse* zu denken, was vielleicht besser mit vermischt,[1]) als, wie dies gewöhnlich geschieht, mit verworren, zu übersetzen wäre, nämlich vermischt mit demjenigen, was wir heute, durch Marty belehrt, die vom Sinnlichen hergenommenen Bilder der inneren Sprachform nennen würden. Und in der Tat, die Warnung war und ist noch immer gegenüber einer weitverbreiteten materialistischen Tendenz, alles Geistige unter dem Bilde von Körperlichem vorzustellen, wohl berechtigt.

Nur ein unablässiges Vertiefen in die eigentlichen Bedeutungen der Namen für Psychisches kann es verhindern, daß jenes Beiwerk sinnlicher Begleitvorstellungen den eigentlichen Kern der Bedeutung gewohnheitsmäßig überwuchere oder verdränge.[2])

---

[1]) clare = rein.

[2]) Man vgl. u. a. »Primum autem et præcipuum, quod prærequiritur ad cognoscendam animæ immortalitatem, esse ut quam maxime perspicuum de ea conceptum, et ab omni conceptu corporis plane distinctum, formemus quod ibi (sc. secunda meditatione) factum est. (AT VII. p. 13 Synopis meditationum.) — Cumque mens illa ætate, minus recte organis corporeis uteretur, iisque firmius affixa nihil absque ipsis cogi-

2. Aber auch Vorstellungen von Physischem gehören hieher. Sie gelten Descartes solange als ungeklärt, konfus und vermischt, indistinkt, solange sie mehr mit sich führen als bloße Elemente der Räumlichkeit (Gestalt, Größe, Lage, Bewegung). Vermischt aber

---

taret, res tantum confusas advertebat; et quamvis propriæ naturæ sibi conscia esset, nec minus apud se ideam cogitationis quam extensionis haberet, quia tamen nihil intelligebat, quin simul etiam aliquid imaginaretur, utrumque pro uno et eodem sumebat, notionesque omnes, quas de rebus intellectualibus habebat, ad corpus referebat. Et cum deinde in reliqua vita nunquam me illis præjudiciis liberassem, nihil omnino satis distincte cognoscebam, nihilque quod non supponerem esse corporeum«. (AT VII. p. 441. Aus der Antwort auf den 10. Einwand der 6. Obj.). — A prima infantia mentem et corpus (ex quibus scilicet me compositum esse confuse advertebam) tamquam unum quid concepi; atque id in omne fere imperfecta cognitione contingit, ut multa simul instar unius apprehendantur, quæ postea per accuratius examen sunt distinguenda, (ibid. S. 445). — Und in der Antwort auf den ersten Einwand Hobbes' heißt es: Dubitandi rationibus . . usus sum non ut pro novis venditarem, sed partim ut lectorum animos præpararem ad res intellectuales considerandas illasque a corporeis distinguendas. (AT VII. p. 171 f.) — In der zweiten Antwort gegen den Materialisten: Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quæ ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quam maxime abstractis . . . . Nec vereor ne cui videatur iste ejus modus plura simul conjungendi aptior ad veritatem inveniendam, quam meus, quo singula quam maxime possum distinguo. (AT VII. p. 174). — Vgl. auch AT VII. p. 130: Deinde, quia nullas antehac ideas quæ ad mentem pertinent habuimus nisi plane confusas et cum rerum sensibilium ideis permixtas, hæcque prima et præcipua ratio fuit, cur nulla ex iis, quæ de anima et Deo dicebantur, satis clare potuerint intellegi . .". Hieher gehört auch: Quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminuë la clarté, la (sc. cette connoissance: Je pense, donc je suis) voulant revestir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos ames à recevoir de Dieu une connoissance intuitive. (AT V. p. 138) u. a. m.

können sie sein sowohl mit Elementen, die dem Psychischen entnommen sind, wie wenn einer sich die Schwere der Körper nicht anders vorzustellen vermag, denn als ein „Streben zu fallen", als auch mit solchen, die sich auf das Zusammenwirken von Leib und Seele beziehen, worunter man die qualitativen Differenzen der Sinnesempfindung zu verstehen hat.[1])

Demgegenüber erhebt sich die Forderung nach Wiederherstellung der eigentlichen Bedeutungen und nach einer darauf gerichteten Erziehung und Schulung unseres Willens und Verstandes. Hiebei behilflich zu sein, ist eine der Grundtendenzen seiner philosophischen Arbeiten.

Und zwar wird man die eben erwähnte Reinigung unserer Begriffe von Physischem als den Hauptinhalt seiner „Prinzipien", jene Reinigung der Begriffe von Psychischem aber als eine der wichtig-

---

[1]) Hierüber belehrt uns in der 2. Med. die berühmte Stelle, in welcher der wissenschaftliche Begriff vom Wachs durch Reinigung unserer populären und sinnlichen Vorstellung davon gebildet wird. Der Inhalt der sechsten Meditation führt diesen Gedanken in prinzipieller Weise aus. In der Antwort auf den zehnten Einwand der sextæ objectiones heißt es im Anschluß an die oben zitierte Stelle: Et cum deinde in reliqua vita nunquam me illis præjudiciis liberassem, nihil omnino satis distincte cognoscebam, nihilque quod non supponerem esse corporeum; etiamsi earum rerum, quas corporeas esse supponebam, tales sæpe ideas sive conceptus effingerem, ut mentes potius quam corpora referrent. Wofür als Beispiel die Vorstellung der körperlichen Schwere angeführt wird: Nec sane jam mentem alia ratione corpori coextensam, totamque in toto, et totam in qualibet ejus parte esse intelligo. Sed ex eo præcipue apparet illam gravitatis ideam fuisse ex parte ab illa, quam habebam mentis, desumptam, quod putarem gravitatem deferre corpora versus centrum terræ, tanquam si aliquam ejus cognitionem in se contineret. (AT VII. p. 441 f.).

sten Aufgaben seiner Meditationen bezeichnen dürfen. In ihrem Dienste fordert er, daß man sich wenigstens einmal im Leben einem grundstürzenden Zweifel an allem, was nicht zum Was unserer Innenwelt selbst gehört, hingebe und damit die Grenze für die große Weltanschauungsfrage einer reinlichen Scheidung der körperlichen und geistigen Substanz ziehen lerne.

Aber mit diesem einen Male soll es sein Bewenden nicht haben. Immer wieder[1]) sind jene fundamentalen Betrachtungen zu erneuern und damit der Seele — gleichsam durch ein Überspannen des Bogens in die Gegenseite — dem überflutenden Ansturme der sinnlichen Ideen gegenüber Halt und Rückgrat zu verleihen.

Damit will ich natürlich nicht etwa behauptet haben, es sei Descartes geglückt, diese Tatsachen, von welchen ich meine, daß sie ihm hier vor Augen schwebten, richtig zu deuten und zu beschreiben.

Im Gegenteile, weil er Klarheit und Deutlichkeit, ohne die hier geforderte Unterscheidung zu machen, durchwegs für innere Momente am Vorstellen (bezw. Perzipieren) hielt, fiel er in den schweren Irrtum seiner Erkenntnistheorie, die Evidenz selbst

[1]) Quamvis enim jam ante dictum sit a multis, ad res Metaphysicas (dazu gehört für Descartes auch alles Psychische. Vgl. den Cours entier von Sylvain Regis, dessen theoretischer Teil, in Logik, Metaphysik und Physik sich gliedernd, im zweiten Gliede die Psychologie unterbringt) intelligendas, mentem a sensibus esse abducendam, nemo tamen adhuc, quod sciam, qua ratione id fieri possit, ostenderat: vera autem via, et meo judicio unica ad id præstandum in secunda mea Meditatione continetur, sed quæ talis est ut non sit satis ipsam semel perspexisse: diu terenda est et repetenda, ut totius vitæ consuetudo res intellectuales cum corporeis confundendi contraria paucorum saltem dierum consuetudine easdem distinguendi deleatur. (AT VII. p. 131.).

als ein inneres Moment des Vorstellens anzusehen. Er nahm eben, was in einer großen Zahl von Fällen Bedingung der Einsicht ist, für ihr Wesen selbst. Denn als eine solche Vorbedingung richtigen Urteilens müssen wir jedenfalls jene Schulung gelten lassen, vermöge deren wir die eigentlichen Bedeutungen der Namen vor dem Unterliegen gegenüber ihrem assoziativen Beiwerke in immer höherem Grade schützen lernen.

Wie immer aber der Besitz in diesem Sinne gereinigter und distinkter Begriffe dem wahren Fortschritte des Erkennens selbst nützlich und unentbehrlich sein mag, sie sind doch nicht die Evidenz selbst, und so gilt denn von ihnen, was Descartes in beklagenswerter Verirrung auf jene überträgt, daß sie an und für sich noch keine durchschlagende Garantie gegen die Gefahr des Irrtums bieten.

In sehr verständnisvoller Weise finde ich den hier ausgesprochenen Gedanken von Arnauld[1]) aufgenommen und speziell auf die Bestimmung des Wahrnehmungsbegriffes angewendet. Wir haben, führt er aus, eine natürliche Neigung, die Dinge uns durch Beispiele und Vergleiche verdeutlichen zu wollen. Wer sich beobachtet, wird bemerken, wie schwer es ihm fällt, etwas zu glauben, was in seiner Art einzig und ohne Beispiel dasteht. Was nun die Beschreibung der sogenannten sinnlichen Wahrnehmung anlangt, hat man sich, statt einfach sich selbst zu beobachten und wohl darauf zu achten, was die innere Erfahrung uns zeigt, eingebildet, ihr durch vom Sinnlichen hergenommene Beispiele näher zu kommen. Den Wahn, daß die körperliche Natur leichter zu begreifen sei, schreibt Arnauld vom Sündenfalle her. Denn seit diesem hält uns die Liebe zu unserem leiblichen Ich ganz und gar gefan-

---

[1]) Ouvres Bd 38. Des vraies et des fausses idées p. 190 f., vgl. 16. 138.

gen. Man achtet nicht darauf, daß dieses Heranziehen sinnlicher Bilder eher ein Mittel, die Begriffe von Geistigem zu verdunkeln, als sie zu erklären, ist. Die Selbstbeobachtung allein ist hier die verläßliche Methode. Denn da Leib und Seele zwei ganz verschiedene Naturen sind und, gleichsam einander entgegengesetzt, nichts miteinander gemein haben, so ist jeder Versuch, das eine durch das andere zu begreifen, ganz und gar verfehlt. So läßt es sich als die ergiebigste Quelle unserer Irrtümer bezeichnen, daß wir auf den Körper Bestimmungen des Geistes und auf den Geist solche des Körpers anwenden. *On ne peut que se brouiller en voulant expliquer l'une par l'autre; et c'est aussi une des sources les plus générales de nos erreurs, de ce qu'en mille rencontres, nous appliquons au corps les propriétés de l'esprit, et à l'esprit les propriétés du corps.*[1]) Ja, man kann vielleicht sogar sagen, daß Arnauld den Sachverhalt richtiger gedeutet habe als Descartes, der, wie wir sahen, das Auseinanderhalten der eigentlichen Bedeutung eines Namens von ihren Begleitvorstellungen für deren begriffliche Analyse gehalten und diese mit der apodiktischen Evidenz verwechselt oder doch vermengt hat. Denn wenn jener beklagt: *la peine qu'on a de séparer les idées qui ont accoutumé de se trouver ensemble dans notre esprit, et que c'est une des causes les plus ordinaires de nos erreurs,* so macht er dafür auch das als Ursache geltend, daß unsere Bezeichnungen für Physisches vielfach von sinnlich Körperlichem hergenommen sind, und daß das Vorurteil uns leitet, als müsse Verwandtschaft der Benennung von solcher des Benannten begleitet sein. Nur scheint mir Arnauld über den Gefahren jener äußeren und inneren Sprachformen für die Bedeutung ihre fördernde assoziative Kraft zu übersehen. (Vgl. Anhang I.)

---

[1]) ibid. p. 192.

§ 27. Werfen wir auf das, was unsere Untersuchungen bisher zum Probleme der apodiktischen Evidenz beigebracht haben, einen kurzen Rückblick. Sie beruht nach Descartes auf dem Prinzipe, was wir im *Begriffe* einer Sache enthalten gewahren, lasse sich mit Recht universell von dieser aussagen, wofern nur jener Begriff nicht eine von uns selbst gestiftete und somit willkürliche Verbindung von Merkmalen, sondern ein angeborener Besitz der Seele ist, der infolge des von Gott hergestellten Parallelismus unserer eingeborenen Ideen mit der Natur der Dinge und den ewigen Wesenheiten die Richtigkeit jener universellen Aussagen begründen soll.

Nun hat sich uns aber dieser Rekurs auf Gottes Wahrhaftigkeit als ein Widerspruch gegen das Wesen der Evidenz herausgestellt, der nur damit zu erklären ist, daß Descartes beim Versuche, von ihr Rechenschaft zu geben, empfindlich fehlgegriffen hat.

Somit ist das Problem, was denn unserem Vertrauen auf jenen Parallelismus die logische Sanktion erteile, noch immer ungelöst. Doch muß, ehe wir uns ihm endgiltig zuwenden können, noch ein klärendes Wort darüber gesagt werden, in welchem Sinne es zu verstehen ist, daß jene zusammengesetzten Begriffe, die uns notwendige Wesenheiten darstellen und die Materie unserer apodiktischen Erkenntnisse bilden sollen, uns *eingeboren* seien.

Daß dies nicht so zu denken sei, als wären die mathematischen und alle anderen Begriffe notwendiger Wesenheiten vom Anbeginne an aktuell unserem Bewußtsein gegenwärtig, kann nach den unzweideutigen Erklärungen unseres Philosophen[1]) nicht in Zweifel gezogen werden. Nicht anders, belehrt uns dieser, bringen wir solche Begriffe mit auf die Welt, als man dies auch

[1]) Vgl. oben § 14.

von gewissen Krankheiten der Kinder einer Familie sagt, selbst wenn solche Leiden erst im späteren Leben zum Ausbruche kommen. Aber wenn bloß die Disposition dazu uns angeboren ist, was ist der Grund, warum, da dies doch in gewissem Sinne von allen unsern Gedanken gilt, Descartes gerade und insbesondere die Ideen notwendiger Wesenheiten vor den andern als eingeboren faßt? Offenbar bedeutet der Ausdruck einen besonderen Charakter jener Disposition, und dieser wird sich dann wohl nur durch Angabe der Ursachen näher bestimmen lassen, unter denen der dispositionell uns innewohnende Begriff zum Bewußtsein geweckt wird.

Darüber sind nun drei verschiedene Ansichten denkbar, von denen zwei einander extrem gegenüber stehen, während die dritte zwischen beiden die Mitte halten will.

Die erste ist die des Aristoteles, wonach die allgemeinen Begriffe in der Weise an die Anschauungen gebunden sind, daß wir sie nur in ihnen erschauen. »Der Verstand denkt die Begriffe in den Phantasmen«.[1])

Im Gegensatz dazu mögen andere Begriffe für möglich halten, deren Auftreten von jeder entsprechenden konkreten Erfahrung unabhängig ist, und in diesem Sinne von »angeborenen« Ideen reden.

Man wird nicht sagen können, daß Descartes, was die bezeichneten Ideen anlangt, zu einer von diesen beiden Ansichten sich bekannt habe.

Wie er vom Blinden ausdrücklich sagt, ihm fehle der Begriff Farbe, weil die Einzelnerfahrung farbiger Dinge ihm verschlossen ist, so scheint er die Priorität konkreter Erfahrungen in irgendwelcher Weise auch für die eingeborenen Ideen zu fordern.

---

[1]) de anim. III. 7. § 5. p. 431. b 2. τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

Aber auch die Ansicht des Aristoteles teilt er nicht. Er wähnt uns im eingeborenen Besitze der Gottesidee; doch entgeht es ihm nicht, daß von einer Gottes**anschauung**, in der wir den Begriff dächten, so wie etwa den des Farbigen im Roten und Blauen, nicht die Rede sein kann. Ja, nicht einmal für den mathematischen Begriff des Dreieckes trifft das zu, da die Zeichnung, die wir davon etwa an der Tafel entwerfen, nimmer mehr das wirkliche, adæquate Bild eines Dreieckes ist.

So sieht sich denn Descartes gedrängt, was die in Frage stehenden Ideen notwendiger Wesenheiten anlangt, zwischen beiden Auffassungen eine mittlere einzuhalten, und es ist nicht ganz leicht verständlich zu machen, wie wir uns diese Mitte zu denken haben, da er sich nicht ausdrücklich darüber verbreitet hat. Doch mag uns hier die Methode analogischer Betrachtungsweise zu Hilfe kommen, deren sich der Historiker bei der Rekonstruktion philosophischer Ansichten, wenn diese uns infolge der Ungunst der Tradition oder der kargen Äußerungen ihres Autors nur bruchstückweise überliefert sind, mitunter ebenso mit Erfolg bedienen kann, wie der Zoologe, der aus spärlichen Resten den Bau verschollener Arten wieder vor uns erstehen läßt.

Ich erinnere daran, wie sich für das Verständnis schwieriger Lehren der Aristotelischen Psychologie des höheren Seelenlebens die Analogie zu dem, was auf dem Gebiete der niederen Vermögen bereits als seine Ansicht bekannt war, des öftern fruchtbar erwiesen hat. So vermochte z. B. Brentano durch Rückblicke auf das, was Aristoteles vom sinnlichen Erkennen und Begehren lehrt, über dessen durch Jahrhunderte in ein schier undurchdringliches Dunkel gehüllt gewesene Lehre vom *νοῦς ποιητικός* volles Licht zu verbreiten.[1])

---

[1]) Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom **νους ποιητικος**. Mainz 1867.

Und ein ähnliches Verfahren mag auch hier am Platze sein. Schon mehrmals sind wir ja bei unserem Philosophen nativistischen Ansichten begegnet; und indem wir nun zum letzten Male vor der Aufgabe stehen, den Sinn, in welchem er von einem Eingeborensein spricht, dem Verständnisse zu erschließen, betrifft dies offenbar das höchste Geistesvermögen des Menschen, diejenigen Ideen nämlich, worin uns notwendige Wesenheiten zum Bewußtsein kommen. Vielleicht könnte dabei ein vergleichender Blick auf seine nativistischen Aufstellungen über die Empfindungen uns nützlich werden.

Als es sich um das Verhältnis von Reiz und Sinnesempfindung handelte, hatte Descartes den Standpunkt vertreten, der Reiz erzeuge diese nicht eigentlich, sondern löse sie bloß aus, wozu ihn hauptsächlich die Erkenntnis bestimmen mochte, daß die Sinnesempfindung, was ihr qualitatives Moment betrifft, gegenüber den physikalischen und physiologischen Erregern, denen als Körpern bloß räumliche Differenzen zukommen, ein Plus aufweise, das also gleichsam in der Seele vorgebildet zu denken sein müsse.[1])

Wenn es Begriffe gibt, die sich in dieser Beziehung zu den Einzelnerfahrungen, welche ihnen vorangehen und sie hervorrufen, analog verhalten, so wer-

---

[1]) Vgl. außer den oben § 14 angeführten auch folgende Stelle aus einem Briefe an Mersenne: Je tiens que toutes celles (sc. ideés) ... nous sont »innatæ«, car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'ideé qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette ideé a du être en nous auparavant. (AT III. p. 418.) Christiansen scheint mir ganz im Recht, wenn er (a. a. O. S. 36) gegen B. Erdmann, welcher — in der Rezension einer Studie über Descartes' angeborene Ideen von Kolligs, Siegburg (nicht wie es bei Erdmann, Arch. f. G. VII. 522, heißt Kalligo, Vinzburg) — darin ein Zurückweichen Descartes' vor seiner ursprünglichen Position sehen will, bemerkt, sie sei nur die natürliche Konsequenz dessen, was dieser in der Dioptrik über das Verhältnis der Empfindung zum Reiz gelehrt habe.

den sie uns in analogem Sinne, wie jenes qualitative Moment der Empfindung ein eingeborener Besitz der Seele erscheinen.

Machen wir uns zu diesem Behufe zunächst klar, was hier zum Vergleiche steht. Auf der einen Seite etwa der Begriff des Dreieckes, wie er das Objekt der reinen Mathematik bildet (*purae matheseos objectum.* AT. VII. 72), auf der anderen Seite die Einzelnvorstellung in Anschauung oder Einbildung, eine bestimmte, durch drei gerade Linien begrenzte Fläche (*istas tres lineas, quas tanquam praesentes acie mentis intueor* ibid.). Da ist es denn auf den ersten Blick schwer verständlich, wie jener abstrakte Begriff dieser konkreten Anschauung gegenüber ein Plus aufweisen sollte. Denn das begriffliche Denken scheint eher eine Vereinfachung der Anschauung zu sein, also weniger als diese zu enthalten.

In der Tat, wenn Descartes diese Auffassung von der Natur der allgemeinen Begriffe teilte und insbesondere auch auf die mathematischen Inhalte angewandt wissen wollte, so wäre ein Verständnis für den Sinn, in welchem sie ihm als eingeboren gelten, aus der Analogie mit seinem Nativismus auf dem Empfindungsgebiete nicht zu erwarten. So verhält es sich aber nicht. Für ihn ist der mathematische Begriff des Dreieckes keineswegs eine Vereinfachung und in diesem Sinne ein Abstraktum gegenüber dem Inhalte einer individuellen Anschauung, sondern er enthält zweifellos mehr als diese. Die Empfindung ist ja etwas Variables und darum Kontingentes, der Inhalt des mathematischen Begriffes aber eine notwendige Wesenheit, die Natur des Dreieckes (*illa natura corporea, quae est purae matheseos objectum*). Halten wir diese Auffassung, die sich uns oben als eine einleuchtende Folge seiner irtümlichen Ansicht vom positiven Charakter der sog. allgemein bejahenden Urteile erge-

ben hat, fest, so zeigt sich, daß wir nur dann unser Problem im Geiste unseres Philosophen betrachten, wenn wir mit der individuellen Anschauung[1] vom Dreiecke nicht schlechthin den allgemeinen Begriff des Dreieckes, sondern jene mit dem Begriff der notwendigen Wesenheit des Dreieckes vergleichen. Wir dürfen uns ferner nicht auf den Standpunkt einer fortgeschrittenen Psychologie stellen, welche erkannt hat, daß die Begriffe Sein und Unmöglichsein nicht anders, denn in Reflexion auf die vorangegangene Tätigkeit des Urteilens, der eine des assertorischen, der andere des apodiktischen, gewonnen sein können. Descartes schienen alle diese Begriffe wie *primære* Differenzen des Was dem Urteile voranzugehen, und mit ihnen auch jener Begriff der notwendigen Wesenheiten,[2]) der in Wahrheit sich gar nicht in unserem Besitze befindet, wenn wir ihn aber besäßen, wohl durch Reflexion auf positive, apodiktische Urteile, die ein Sosein ohne ein Dasein zum Inhalte hätten, gebildet sein müßte.

Von ihm ist es darum ganz besonders begreiflich, daß sich Descartes nicht dazu verstehen konnte, ihn aus der Erfahrung abgezogen zu denken. Immerhin hat er ihn auch nicht für eingeboren in dem Sinne gehalten, als wäre er und die ganze Klasse, der er zugehört, vom Anbeginne an unserem Bewußtsein gegenwärtig. *Quod autem istæ ideæ sunt actuales vel quod sint species nescio quæ a cogitandi facultate diversæ, nec unquam scripsisse nec cogitasse*, versichert er zu wiederholten malen (z. B. AT VIII. 366). Und selbstverständlich erhebt sich ihm dann die Frage nach den Bedingungen, unter denen jene bloß potentiell in uns vorgebil-

[1]) Ich sehe hier von einer Untersuchung darüber ab, ob man denn in Wahrheit von einer solchen Anschauung reden kann. Descartes würde dagegen kaum ein Bedenken gehabt haben.

[2]) Vgl. das im § 22 über den Begriff des notwendigen Daseins Gesagte.

deten Ideen notwendiger Wesenheiten zu aktuellem Bewußtsein erwachen.

Quæ quidem omnia (sc. veritates æternæ) recenseri facile non possunt, sed nec etiam ignorari, cum occurrit occasio ut de iis cogitemus et nullis præjudiciis excæcamur (princ. I. 49). Derartige Anlässe, uns die Idee Gottes ins Bewußtsein zu rufen, kann auch die Erfahrung in mannigfacher Weise darbieten. (A. VII. 136.) Aber es sind dies eben nur *causæ remotæ et accidentiariæ.*[1]) Eine wahrhafte *causa primaria* findet sich ebensowenig darunter, als es möglich wäre, *ex sola colorum visione in sonorum notitiam devenire.* Ein solcher Anlaß und nicht mehr ist für jenen Akt von *pura intellectio,* der *illam naturam trianguli* zum Inhalte hat, nun auch die *figura triangularis in charta depicta.* Man erkennt eben, daß auch hier das Wirkende, analog dem Reize, der die Empfindung weckt, infolge mangelnder Adäquatheit mit der Wirkung, nur als eine *causa occasionalis* gelten kann.

M. a. W. wenn einmal die Sinnesinhalte, dann wieder die Inhalte der analytischen Erkenntnisse, wie der mathematischen, von Descartes als eingeborene Ideen bezeichnet werden, so ist der Grund dafür hier und dort analog zu denken. Nicht daß ihr Auftreten etwa überhaupt nicht an eine äußere Ursache gebunden wäre, haben wir daraus zu schließen, wenn er die Sinnesinhalte zu den eingeborenen Ideen zählt, wohl aber daß jene äußere Ursache eine bloß auslösende sei. Und ebensowenig soll, wenn er die Natur des Dreieckes einen uns eingeborenen Inhalt nennt, zugegeben sein, daß er im Bewußtsein wachzuwerden vermöge, ehe wir zuvor die Erfahrung individueller Drei-

---

[1]) Non autem dubium est quin traditio vel rerum observatio sæpe sit causa remota nos invitans, ut ad ideam, quam habere possumus de Deo, attendamus, illamque cogitationi nostræ præsentem exhibeamus. (Notæ in prog. AT VIII/II. 360.)

ecke gehabt hätten; wohl aber ist gemeint, daß jene konkreten Erfahrungen und weiterhin auch gewisse Funktionen des Willens bloß als okkasionelle, veranlassende, auslösende Ursachen für das Bewußtwerden jener in uns potentiell vorgebildeten und inhaltlich über die Kontingenz der Erfahrung hinausgehenden Ideen dienen.

Damit hat uns die Analogie mit dem Nativismus auf dem Empfindungsgebiete auch hier, beim vornehmsten Objekte, das seine Erkenntnistheorie den eingeborenen Ideen zurechnet, zu einem klaren Verständnisse geführt.

§ 28. II. Wie kommt der Geist dazu, durch die Entwicklung dieser in seiner Natur begründeten und ihm angeborenen Denkformen eine von ihm unabhängige Wahrheit zu erkennen, lautet die Frage, zu der wir nun nochmals zurückkehren müssen. Sie wird heute mit Vorliebe als das Problem der Übereinstimmung von Denken und Sein bezeichnet. Dabei ist zu beachten, daß sie hier nicht dem Dasein, sondern bloß der Natur außerpsychischer Wesenheiten gelten und sich nur darauf beziehen will, was dem Vertrauen auf den Parallelismus dieser *naturæ* oder *veritates* mit den objektiven, d. h. immanenten Inhalten der uns eingeborenen Ideen die logische Sanktion erteile.[1])

[1]) So auch Christiansen, Das Urteil bei Descartes, S. 90. Freilich heißt es gelegentlich von den veritates æternæ, daß sie in mente nostra sedem habent. Descartes scheint also hier (pr. I. 49. AT VIII, I. p. 23) die immanenten Inhalte unserer Gedanken selbst so zu nennen. Wer auf diese Stelle großes Gewicht legt, wird das Problem, von dem eben die Rede ist, etwas anders stilisieren müssen. Etwa so: Wie komme ich dazu auf Grund dieser objektiven Inhalte apodiktische Urteile zu fällen, die von den wirklichen Dingen gelten und zwar auch dann, wenn diese gar nicht existieren? Im Kern der Frage ändert sich also kaum etwas. Ich halte mich bei meiner For-

Die Annahme einer solchen Konformität bezeichnet Windelband[1]) als eine im menschlichen Nachdenken so tief eingewurzelte, daß sie nicht nur dem naiven Bewußtsein, sondern auch dem philosophischen Denken selbst meist als selbstverständlich gilt. Und während er alle Richtungen des Forschens, denen jener philosophische Trieb fehlt, der sein θαυμάζειν gerade auf das scheinbar Selbstverständliche richtet, wegen dieses bedingungslosen Vertrauens in die Übereinstimmung des Denkens mit der Realität als Dogmatismus brandmarkt, zollt er Descartes hohes Lob. Es war die Mission des in der neueren Philosophie nachwirkenden Terminismus, diese dogmatische Grundüberzeugung zu erschüttern, und die Frage nach dem Grunde der Konformität zwischen Denken und Realität hervorzutreiben. Schon Descartes hatte es für notwendig gefunden, die Erkenntniskraft des *lumen naturale* durch die *veracitas Dei* zu stützen und damit den Weg gewiesen, welchen die metaphysische Lösung des Problems allein einschlagen konnte. Man wird diese letzten Worte bei einem Autor, bei dem Kants transzendentaler Idealismus in so hohem Ansehen steht, nicht überschätzen. Der Ausdruck metaphysisch mag hier den Sinn seines Subjektes modifizieren, so daß nicht wohl eine wahre Lösung übrig bleibt.

---

mulierung aber doch lieber an diejenige Fassung, welche der Gesamttendenz seiner Ansicht besser entspricht. Wie soll sich auch im Ernste das Prädikat ewig an etwas ketten lassen, das als Korrelat des Bewußtseins mit ihm wird und vergeht? Und werden wir (Med. V. AT VII. p. 64) nicht belehrt: »Ut cum, exempli causa, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam extiterit, est tamen profecto determinata quædam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et æterna, quæ a me non efficta est, nec a mente mea dependet?«

[1]) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1907. S. 403.

Aber den Ruhm, ein grundlegendes Problem der Erkenntnistheorie aufgestellt zu haben, sehen wir unserm Philosophen durch Windelband jedesfalls zuerkannt. Und in noch viel umfassenderem Sinne hat Natorp den großen Franzosen an Kant herangerückt, in dem er sein Buch ›Descartes' Erkenntnistheorie‹ geradezu eine ›Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus‹ nannte.

Soviel Bestechendes diese Ansicht auch hat, so sehr sie die Größe Descartes' zu erhöhen scheint, indem sie einen Teil des Glanzes, den der Name Kant für so viele ausstrahlt, auf ihn fallen läßt, so kann ich diesen Ruhmestitel doch nicht für giltig erachten. Denn das Problem, das Descartes hier vorschwebt, scheint mir weder eine kritizistische noch eine dogmatische Lösung zu vertragen; einfach deshalb, weil es ein Scheinproblem und weil die ganze Frage des Überganges von Immanentem zu Transzendentem im apodiktischen Erkennen als eine durchaus fiktive abzulehnen ist.

Wollte man sie exakt und frei von bildlichen Umschreibungen formulieren, so wäre meines Erachtens nichts Klareres zu sagen, als sie beruhe auf dem Glauben, daß die Inhalte apodiktischer Urteile notwendige Wesenheiten, diejenigen der ihnen zugrundeliegenden Ideen aber deren immanente Abbilder seien, und suche nach einem Ausgleich für diese Diskrepanz. Beides ist aber durchaus unberechtigt und lediglich eine Täuschung durch die Sprache, der mit vielen anderen eben auch Descartes unterlegen ist. Die sogenannte bejahende Aussageform ist, nachdem sie ursprünglich wohl allein dem Ausdruck wirklicher Prädikationen gedient hatte, auch auf den apodiktischer Verneinungen übertragen worden, ohne daß dieser Bedeutungswandel den Logikern, Psychologen, Sprachphilosophen durchwegs zum Bewußtsein gekommen wäre, weil an jener Formel die andere und ursprüngliche Funktion noch

immer als innere Sprachform haften blieb. Hätte Descartes erkannt und konsequent festgehalten, daß, wer apodiktisch urteile »Alle *S* sind *P*«, nichts anderes als die Unmöglichkeit eines *non P S* behaupte, so wäre jenes vermeintliche Problem der Übereinstimmung des Vorstellungsinhaltes mit dem Urteilsinhalte sofort weggefallen. Denn der Gegenstand, den ich vorstelle, ist identisch mit dem, den ich beurteile, ein *non P S*.

§ 29. Nicht minder anfechtbar als die Aporie, der er dienen soll, scheint mir aber auch der Grundsatz der Cartesianischen Logik selbst »Was im Begriffe einer Sache liegt, läßt sich von ihr aussagen«.

1. Schon die Verfasser der »zweiten Einwände« machten den (von Descartes akzeptierten) Vorbehalt: *id quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, non ideo posse de ea re affirmari, nisi ejus rei natura sit possibilis, sive non repugnet.* (AT. VII. p. 150.) Und denselben Gedanken hat später auch Leibniz ausgesprochen. Diesen hat, wie er in dem kleinen Aufsatze »*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*« mitteilt, zu einer genauern Prüfung des Prinzipes dereinst das berühmte scholastische Argument für das Dasein Gottes veranlaßt, das von Descartes wieder erneut worden ist. Was aus der Idee oder Definition einer Sache folgt — so heißt es hier — das läßt sich der Sache selbst zusprechen. Nun folgt das Dasein aus der Idee Gottes als des vollkommensten oder größtmöglichen Wesens . . . . also kann man Gott das Dasein zusprechen. In Wahrheit läßt sich jedoch hieraus nur schließen, daß Gottes Dasein folgt, sobald seine Möglichkeit bewiesen ist. Denn wir können keine Definition zu einem Schlusse benützen, ohne zuvor versichert zu sein, daß sie real ist, oder daß sie keinen Widerspruch einschließt. Aus

Begriffen nämlich, die einen Widerspruch enthalten, kann man ja gleichzeitig Entgegengesetztes schließen, was widersinnig ist.« (Gerhardt IV. p. 424, übersetzt von Buchenau.)

Weiter als Leibniz ist Julius Bergmann gegangen, der in seiner Kritik des ontologischen Argumentes (Archiv f. system. Philos. 1896) die Forderung aufstellt, man dürfe die Bestimmtheiten, die sich aus dem Begriffe eines Gegenstandes ableiten lassen, von diesem nicht früher aussagen, ehe dessen Existenz nachgewiesen sei.

Wie hilflos man dem Zauber des ontologischen Argumentes gegenübersteht, wenn man von der Leibniz'schen Einschränkung absieht, zeigten neuestens wieder die Verirrungen von Meinongs Gegenstandstheorie, welche Marty (Sprachphilosophie S. 73 ff.) veranlaßt haben, in so überzeugender Weise den Fehlerquellen des Argumentes nachzugehen, daß ich mich begnügen kann, auf diese Untersuchungen zu verweisen. Ich hebe hier nur hervor, daß man darnach nicht soweit zu gehen hat wie diejenigen, welche aus der Realdefinition von etwas überhaupt kein Urteil darüber gestatten wollen. Doch hat man, was Leibniz übersah, darauf zu achten, daß eine wahrhafte Prädikation, d. h. ein positives und die Anerkennung der Existenz des Beurteilten einschließendes Urteil sich auf Grund der Begriffsbestimmung einer Sache niemals fällen läßt, sondern lediglich ein hypothetisches, d. h. negatives Urteil. M. a. W. Das Prinzip hat zu lauten: Daraus, daß etwas im Begriffe einer Sache enthalten ist, folgt bloß, daß dieses etwas nicht existieren kann, ohne daß ihm die in seinem Begriffe enthaltenen Bestimmungen in Wahrheit zukommen.

2. Dabei aber, glaube ich, muß man sich noch vor einem Mißverständnisse hüten, das in der Position,

welche die Cartesianische Logik dem Prinzip von der universellen Prädikabilität der analytischen Inhaltsmerkmale einräumt, eine verhängnisvolle Rolle spielt.

Bei gewissen Sätzen ist wohl darauf zu achten, ob sie nichts anderes sind, als eine Definition im Sinne einer Namenerklärung, oder ob sie mehr sein wollen. Wenn einer erklärt, »Existierend ist, was mit Recht anerkannt werden kann«, so will er damit nicht etwa sagen, daß die Fähigkeit, »mit Recht anerkannt zu werden«, ein Merkmal sei, woran die Existenz dieses Gegenstandes zu erkennen wäre, sondern vielmehr, daß beides identische Begriffe seien. Ganz ebenso halte ich nun auch die Sätze »*P* liegt im Begriffe von *S*« und »Es läßt sich apodiktisch leugnen, daß es ein *S non P* gebe« für identisch. Verbindet sie einer durch »weil«[1]) und hält den zweiten für durch den ersten be-

[1]) Vgl.: Ut quia in natura trianguli continetur ejus tres angulos esse æquales duobus rectis . . . verum est dicere omnis trianguli tres angulos æquales esse duobus rectis, lesen wir unter »Postulata« in den »Rationes« am Schlusse der secundæ responsiones. Und doch schien Descartes wenige Zeilen vorher schon im Besitze der richtigeren Einsicht als er als 9. Definition den Satz anführte: Cum quid dicimus in alicujus rei natura, sive conceptu, contineri, idem est ac si diceretur id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari (AT VII. p. 162). Wie wenig es ihm aber gelungen ist, diese Einsicht festzuhalten, zeigt wohl am klarsten die »Demonstratio«, welche er aus den vorangegangenen Postulata, Definitiones und Axiomata aufbaut: Idem est dicere aliquid in rei alicujus natura sive conceptu contineri, ac dicere idipsum de ea re esse verum (per def. 9.). Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur (per axio. 10). Ergo verum est de Deo dicere, necessariam existentiam in eo esse, sive ipsum existere. So sehen wir denn die einfache Definition sofort wieder zum Range eines Syllogismus, ja sogar eines schwierigen erhoben: Atque hic est syllogismus, de quo jam supra ad objectionem sextam; ejusque conclusio per se nota esse potest iis qui a præjudiciis sunt liberi, ut dictum est postulato quinto; sed quia non fa-

gründet, so ist er durch die Sprache getäuscht. M. a. W. jener vermeintliche Grundsatz aller apodiktischen Urteile ist nichts als eine Umschreibung ihrer allgemeinen Formel.

Wer dies verkennt, wie die Cartesianische Logik es verkannt zu haben scheint, und meint, jenes »im Begriffe enthalten sein« sei ein Kriterium und Merkmal der »apodiktischen Prädikabilität«, der wird natürlich weiter annehmen müssen, daß dieses Merkmal, um als Kriterium zu wirken, perzipiert werden müsse und dazu geführt werden, sich um die deskriptive Abgrenzung jener Vorstellungssynthesen (prädikativen Verknüpfungen *P seiendes S*), welche die Materie analytischer Urteile bilden können, von solchen, von denen dies nicht gilt, zu bemühen. Allein solche Bemühungen festzustellen, woran man denn erkenne, daß etwas im Begriffe einer Sache enthalten sei, um es auf Grund der so gewonnenen Erkenntnis dann von dieser Sache universell zu prädizieren, oder richtiger, daß es ihr fehlen könne, apodiktisch zu leugnen, ruhen auf einer völlig fiktiven Grundlage.

Es ist hier nämlich das verführerische Bild von der »Betrachtung« der Begriffe im Spiele. Dieses Bild ist von dem Verhältnisse der perzipierten zu den apperzipierten Teilen einer Anschauung hergenommen, wo, was anfangs nur bewußt, aber noch nicht für sich bewußt, d. h. bemerkt war, doch schon, ehe es die »Analyse« entdeckte, im Bewußtsein vorhanden war. Ebenso meinen manche, verhalte es sich auch bei der sog. Analyse der mathematischen Begriffe. Auch hier sei das gesuchte Merkmal vorerst nur gleichsam verdunkelt und unbemerkt, aber doch als wirklicher Teil des begrifflichen Ganzen im Bewußtsein vorhanden, um

---

cile est ad tantam perspicuitatem pervenire, aliis modis idem quæremus. (AT VII. 167).

dann von unserer Analyse, unter dem klärenden Einflusse der Aufmerksamkeit,[1]) nach und nach zu größerer Deutlichkeit herausgehoben zu werden. So gelinge es z. B. der Analyse des Geometers in seinem zunächst konfusen Begriffe des Dreieckes das darin eingeschlossene Merkmal einer Winkelsumme von zwei Rechten zu eruieren (ähnlich etwa, wie das geübte Auge im Gesamteindrucke einer violetten Farbe rote und blaue Partikelchen unterscheiden lernt). Allein es scheint mir ganz unzweifelhaft, daß uns hier eine bildliche Ausdrucksweise in die Irre führt.

Es ist nicht wahr, daß, wer ›Dreieck‹ denkt, darin schon von allem Anfange an zwei rechte Winkel, nur etwa unklar, mitgedacht haben müsse. Zunächst mag ihm vielmehr dieser Name nicht mehr bedeuten als eine ebene, dreiseitige Figur. Darin ist die Teilvorstellung von Winkeln schon aus dem Grunde nicht apperzipierbar, weil sie gar nicht darin perzipiert ist. Und wer den Sachverhalt so beschreibt, als sei letztere durch aufmerksame Betrachtung oder Analyse darin zu finden, und mehr als bildliche Wendungen dabei intendiert, beschreibt ihn eben falsch. Viel eher wäre es am Platz, das Verfahren als ein ›Kombinieren‹ zu schildern, indem der Mathematiker durch gewisse Hilfszeichnungen dazu angeleitet wird, mit dem Begriffe einer ebenen dreieckigen Figur den einer Figur mit mehr oder weniger als 2 R Winkelsumme in Form einer prädikativen Synthese mit dem Erfolge zu verbinden, daß das so ge-

[1]) Vgl. princ. I 45. Etenim ad perceptionem, cui certum et indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quæ menti attendenti præsens et aperta est; sicut ea clare a nobis videri dicimus, quæ oculo intuenti præsentia, satis fortiter et apperte illum movent. Distinctam autem illam, quæ, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et præcisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. (AT VIII. p. 22.).

wonnene Ganze die Materie eines analytischen Urteils bildet.

Hat man aber einmal diesen Fehler begangen, dann scheint es mir ganz begreiflich, daß man auf diese vermeintliche Apperzeption der Teilinhalte des begrifflichen Gebildes die Bedingungen überträgt, die für das Bemerken von Teilinhalten einer Anschauung bestehen oder doch zu bestehen scheinen. Als eine solche Bedingung pflegt man zu fordern, daß die betreffende Anschauung klar sei, worunter oft nichts anders gemeint ist, als das in seinen Einzelnheiten zu betrachtende Objekt müsse gut beleuchtet sein. Und so, meint man dann den zu analysierenden Begriffen sich zuwendend, müßte auch hier das Ganze gleichsam von einem inneren Lichte des Geistes durchstrahlt werden, d. h. das »Enthaltensein« der analytischen Prädikate durch eine Klärung und Verdeutlichung eines von Anfang, ja als eingeborener Besitz der Seele, gegebenen, begrifflichen Ganzen festgestellt werden.[1])

In Wahrheit aber ist dieses »im Begriffe liegen« nicht mehr als ein bloßes Bild, das, wie so viele, wohl auch Descartes zu ernst genommen hat, wie sein Bemühen zeigt, die Vorstellungsverbindungen, bei denen der eine Begriff im anderen eingeschlossen ist, als »angeborene« gegenüber den »von uns selbst geschaffenen« abzugrenzen. Er nennt die letzteren willkürliche, und, wenn man sich erinnert, daß ihm jedes Urteil eine Willenshandlung ist, so wird man darin eine von seinem Standpunkte nicht ganz unzutreffende Charakteristik der prädikativen Vorstellungssynthesen erblicken.

---

[1]) Vgl. die interessanten Bemerkungen, die J. M. Degerando in seiner geistvollen »Vergleichenden Geschichte der Systeme der Philosophie mit Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntnis« (deutsch von Tennemann, 1806) dem hier kritisierten Prinzipe der Cartesischen Logik widmet (I. 378, II. 92).

Denn diese sind in der Tat in Reflexion auf Doppelurteile gebildet. Ein Irrtum aber war es, wenn Descartes meinte, es stünde mit denjenigen Vorstellungsverbindungen, welche fähig sind, die Materie analytischer Urteile zu bilden, anders. »Dreieck mit 2 rechten Winkeln« ist ganz ebenso eine prädikative Vorstellungsverbindung wie »rotes Dreieck« und statt, wie Descartes will, Differenzen in der Art dieser Synthesen zur Charakteristik des apodiktischen Erkennens heranzuziehen, wäre vielmehr das Umgekehrte am Platze. Wer von der eigentümlichen inhaltlichen Besonderheit der Synthese »Dreieck mit 2 R« gegenüber der Synthese »rotes Dreieck« Rechenschaft geben will, kann dies nur durch Rekurs auf die Erfahrung des analytischen Urteiles selbst. Der Genesis nach aber gilt von den Synthesen, welche die Materie analytischer Urteile bilden, das gleiche, wie von allen anderen.

Damit entfällt der Grund, der Descartes auf dem Gebiete der Inhalte apodiktischer Urteile zur Annahme eingeborener Begriffszusammenhänge bestimmt hat.

V. Kapitel.

Rückblick.

§ 30. Leibniz hat es an Thomasius gerühmt, daß er an die Stelle der Geschichte der Philosophen eine Geschichte der Philosophie habe treten lassen. Wäre ihm aber ein Blick auf die mächtige Entwicklung, die dieser Zweig unserer Wissenschaft seither genommen hat, beschieden, so dürften die dabei eingeschlagenen Methoden kaum seinen ungeteilten Beifall finden. Vor allem könnte er sich wohl nicht mit jenen vielgerühmten Arbeiten befreunden, welche die philosophischen Lehrgebäude im Stile ihrer Meister rekonstruieren und den Nachahmungen ähneln, die in unseren Städten überall an die Plätze der alten architektonischen Kunstwerke getreten sind. Ja, wenn z. B. Windelband in seiner Gedächtnisrede auf Kuno Fischer von diesem gefeiertsten Vertreter jener Richtung zu sagen weiß, er habe den Typus des *professeur orateur* zur höchsten ästhetischen Vollendung gebracht, so hätte dies einem Leibniz und wohl auch einem Descartes, Locke, Thomas, Aristoteles weit eher als eine ablehnende Kritik, denn eine begeisterte Würdigung gegolten. Aber auch jene andere Methode, die ihre Aufgabe darin sieht, die Originale unter Wahrung aller Verschwommenheiten und Mängel gleichsam mit photographischer Treue und nur auf einen kleineren Maßstab reduziert, abzubilden,

würde jenen wahren Förderern unserer Wissenschaft vielfach zu wenig an den Problemen selbst orientiert erscheinen, um der Forderung, daß sich die philosophische Forschung an ihrer Geschichte schule, zu entsprechen. Auch möchte mancher von ihnen wohl das aus Nachbargebieten eingebürgerte Übermaß philologischer Akribie, mit dem sich die Anhänger dieser Methode vielfach belasten, für den vornehmsten Zweck philosophiegeschichtlicher Forschung belanglos, ja, weil es die Kräfte bindet, sogar gefährlich erachten. Beiden gegenüber erhielten dann jene bescheidenen Versuche den Vorzug, die dem Werdegang einzelner, klar formulierbarer Probleme gelten. Ihre Zahl und ihr Ansehen sind, nachdem sie lange Zeit hinter den beliebten Zusammenfassungen ganzer Systeme und Systemfolgen zurückgestanden waren, in den letzten Jahren in erfreulichstem Aufschwung begriffen. Manche treffliche und vorbildliche Arbeit wäre hier zu nennen. Aber noch immer erschweren beträchtliche Schwierigkeiten ihr Gelingen und das Verständnis für sie.

Eine dieser Schwierigkeiten habe ich schon am Eingange meiner Studie hervorgehoben und komme nun im Rückblick auf sie darauf zurück. Denn, wenn dort bemerkt worden war, daß die Geschichte eines Problemes schon lange beginne, ehe das Problem selbst gestellt sei, daß sie zum größeren Teile dem Wege zum Problem, zum kleinern dem von ihm zur endgiltigen Lösung gelte, so haben wir das bei der Frage, mit der wir an den großen Begründer der neueren Philosophie herangetreten sind, vollauf bewährt gefunden. Sie galt im letzten Ziele seiner Lehre von der apodiktischen Evidenz, also jener Art des Erkennens, die aus den Begriffen entspringt und einleuchtet. Aber nirgends hat Descartes dieses Problem mit jener Exaktheit formuliert, die dem Philosophen der *clara et distincta perceptio* methodischer Grundsatz war.

1. Es ist Descartes nicht gelungen, die Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnisse aus Begriffen von der nach der Genesis dieser Begriffe selbst und ihrem Ursprunge aus Anschauungen mit genügender Schärfe zu trennen. Darum übertrug sich ihm das Apriori, das er bei der einen in Geltung fand, ohne weiteres auf die andere, und so enstand unter dem Einflusse einer Verwirrung, von der sich auch die Philosophie unserer Zeit noch nicht durchwegs frei zu halten weiß, seine Lehre von den eingeborenen Ideen mit ihren weitreichenden, negativen und positiven Ausstrahlungen nach Locke einerseits, und andererseits nach Leibniz hin.

2. Aus dieser zweiten Frage löst sich dem schärferen Zusehen eine dritte: die nach dem Verhältnisse der Empfindungsvorstellungen zum Reiz. Auch hier hält Descartes eine nativistische Antwort für geboten und gelangt dabei an einen Punkt, wo in seine Erkenntnistheorie

3. das seither von dieser Verbindung ebenfalls nicht mehr völlig befreite Problem des Kausalzusammenhanges von Physischem und Psychischem einmündet. Wir folgten dieser neuen Richtung, um seine Auffassung von der auslösenden Wirksamkeit der Reize (die er darum lieber als *occasiones*, denn als *causæ* für die Empfindung bezeichnen möchte) mit dem jeder psychophysischen Wechselwirkung feindlichen Okkasionalismus einiger Schüler zu vergleichen. Der Kampf, den er hier gegen die alte, scholastische Theorie von den *species intermediariæ* und vom *influxus physicus* führt, wird von seinem getreuesten Schüler und Erben, Arnauld, gegen Malebranche wieder aufgenommen und setzt sich von hier in divergenten Richtungen fort, wovon eine zur immanenten Kausalität Leibnizens, die andere zur Elimi-

nierung des Kausalbegriffes und der Fundamente aller empirischen Forschung durch Hume hinweist.

4. Die Analogie aber zu Descartes' okkasionalistischem Nativismus auf dem Gebiete der Empfindungen eröffnete uns, nachdem wir von jenem Seitenpfade wieder in die ursprüngliche Problemrichtung eingelenkt waren, ein befriedigendes Verständnis für den Sinn seines eingeboren in der Anwendung auf unsere höchsten geistigen Begriffe, auf die Ideen notwendiger Wesenheiten.

5. Damit war aber die Kernfrage nach dem Wesen apodiktischer Erkenntnis noch immer nicht von allen störenden Beimengungen gereinigt. Schon das erwies sich als ein Mangel, daß Descartes dem Probleme der assertorischen Evidenz nicht eine gesonderte Beachtung schenkte. Denn nur so konnte es geschehen, daß der geniale Erneuerer des Augustinischen Fundamentes für alles Erfahrungswissen in dem Bemühen, von seinem ‹*cogito ergo sum*› analysierend Rechenschaft zu geben, nicht über schwankende, ja widerspruchsvolle Bestimmungen hinauskam und die Evidenz der inneren Erfahrung, trotz des prinzipiell zugestandenen Gegensatzes von Tatsachen- und Vernunftwahrheiten, doch allzusehr an die letzteren heranrückte.

6. Hand in Hand mit diesem Mangel an innerlicher Differenzierung des Evidenzproblemes ging ein Übergreifen desselben auf die völlig disparate Frage nach dem Wesen des Unterschiedes von klarem und unklarem, deutlichem und undeutlichem Vorstellen. Hier waren deskriptive und genetische Probleme des Vorstellens und von ihnen wieder solches, was mehr die Namen betrifft, zu scheiden. Besser als die Erklärungsversuche anderer Autoren schien mir dieser

Mangel an scharfer und eindeutiger Anwendung des Namens der Evidenz *(clara et distincta perceptio)* geeignet, jenen schwersten Widerspruch seines Systemes, der aus dem Zweifel an der Zuverlässigkeit der Evidenz sich ergibt, zu erklären. Aber auch hier traten nach Entfernung der Hülle neue, durchaus berechtigte und heute noch des Bemühens der Besten würdige Aufgaben zu tage: die Analyse der vernünftigen Induktionen des täglichen Lebens und die Theorie der Wahrscheinlichkeit.

So hat denn Descartes in seiner Lehre von den eingeborenen Ideen zu einer ganzen Reihe verschiedenartiger Probleme Beiträge geliefert. Der Geschichte der Erkenntnistheorie aber erwächst, wofern sie wahrhaft philosophische, d. h. Problem-Geschichte sein will, aus dieser Sachlage die klar gestellte Aufgabe, das allmähliche Auseinandertreten der bei Descartes noch ungeschiedenen Fragen im weiteren Verlaufe der Entwicklung zu verfolgen und die Systeme der großen Denker der folgenden drei Jahrhunderte einer analogen Untersuchung zu unterziehen, wie sie hier an der Lehre Descartes' versucht worden ist. Daran wird sich, wie ich glaube, ein sicherer Maßstab wissenschaftlichen Fortschrittes, Stillstandes oder Rückschrittes auf einem der vornehmsten Gebiete philosophischen Denkens gewinnen lassen.

7. Doch wird man hiebei nicht nur berechtigte Fragen zu scheiden, sondern auch unberechtige auszuscheiden haben. Eine solche entstand Descartes, wie wir sahen, aus der Verkennung des verneinenden Charakters der apodiktischen Einsichten, infolge deren er auf den Gedanken verfiel, daß diese Urteile notwendige Wesenheiten, die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen aber deren immanente Abbilder zum Inhalte hätten. Und hieraus er-

wuchs ihm dann jenes sein ganzes System in verhängnisvoller Weise beherrschende Scheinproblem der logischen Sanktion für den Übergang von Immanentem zu Transzendentem in unseren Akten apodiktischer Erkenntnis. Dieser ungesunde Keim, nicht minder triebkräftig als die andern, hat sich schließlich zu jenem ungeheuren Geäst der deutschen idealistischen Systeme entfaltet, mit denen, nach dem Worte eines genialen Pfadfinders auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte die neuzeitliche Periode ihr äußerstes Stadium des Verfalls [1]) erreicht hat.

Semasiologische Mängel hatten hier, wie wir am Schlusse dieser Studien (§ 28) erkannt haben, den Fortschritt nicht nur gehemmt, sondern die ganze Entwicklung auf eine abschüssige Bahn getrieben. Möge es einer gesunden Sprachphilosophie und namentlich einer psychologisch gut fundierten deskriptiven Bedeutungslehre, die auf dem Gebiete der Syntaxe und Nomenklatur die eigentlichen Bedeutungen überall sorgfältig von ihren täuschenden inneren Sprachformen zu sondern weiß, gelingen, dieser auch in unsern Tagen noch reichlich strömenden [2]) Quelle von Fiktionen und Scheinproblemen dauernd den Zufluß zur Philosophie zu verschließen!

---

[1]) Über die Kritik, welche Windelband an dem hier gemeinten, von Brentano entdeckten »Gesetz der vier Phasen der Philosophie« geübt hat, vgl. Marty, Sprachphilosophie I. S. 757.

[2]) Vgl. Anhang II.

Anhang I.

Antoine Arnauld über das Wesen des Bewusstseins.

§ 1. Außer den Untersuchungen, welche ich im ersten Kapitel den Grundklassen des Bewußtseins bei Descartes gewidmet habe, um für unser Problem die deskriptiv-psychologischen Grundlagen zu gewinnen, hätten in dem vorbereitenden Teile auch noch zwei andere wichtige Fragen behandelt werden sollen, nämlich die nach dem Wesen des Bewußtseins und diejenige nach dem deskriptiven Verhältnisse von Anschauung und Begriff. Ich darf nicht verhehlen, daß beide hauptsächlich darum ausgeschaltet wurden, weil ich mit den zahlreichen Schwierigkeiten, die sie bieten, noch zu keinem vollkommen befriedigenden Ende gekommen bin und doch die Veröffentlichung dieser Studie nicht weiter verzögern wollte. Als einen in gewissen Grenzen zureichenden Ersatz nehme man, außer dem im § 27 über die Ideen notwendiger Wesenheiten Gesagten, das, was zur zweiten dieser Fragen im Kapitel II gelegentlich und ohne Anspruch auf vollkommene Klärung bemerkt ist, während ich zur ersten außer den oben versuchten Analysen des *cogito ergo sum* hier noch einiges den Schriften Antoine Arnaulds Entlehnte beibringen möchte. Ich glaube nämlich, daß Descartes' Ansicht darüber im wesentlichen

von diesem seinem begabtesten Schüler richtig verstanden worden ist, der hier, wie auch sonst öfter, das von seinem Meister gelegentlich Geäußerte systematisch zu ordnen und abzurunden beflissen war.

Drei charakteristische Momente findet dieser Philosoph in jedem Falle von Bewußtsein *(penser)* vereinigt:

1. Jedes Bewußtsein involviert eine Beziehung auf einen Gegenstand. »*Comme donc il est claire, que je pense, il est claire aussi que je pense à quelque chose; c'est-à-dire, que je connois et que j'apperçois quelque chose: car la pensée est essentiellement cela. Et ainsi, ne pouvant y avoir de pensée ou de connoissance sans objet connu, je ne puis non plus me demander à moi-même la raison pourquoi je pense à quelque chose, que pourquoi je pense; étant impossible de penser, qu'on ne pense à quelque chose. Mai je puis bien me demander pourquoi je pense à une chose plutôt qu'à une autre?*« (*Des vraies et des fausses idées. Œvres* XXXVIII. p. 184). Hier ist klar ausgesprochen, daß die Beziehung auf einen Gegenstand das Wesen alles Bewußtseins bildet. Eben darum verbietet sich die Frage »warum das Bewußtsein auf Gegenstände sich richte« von selbst nach dem kurz vorher ausgesprochenen Grundsatze: . . . *la cinquieme regle, quand on est arrivé jusques à connoître la nature d'une chose, on n'a plus rien à chercher ni à demander quant à la cause formelle.* Gleichwohl ist man in dem Bemühen, von dem gemeinsamen Grundzug alles Seelischen erklärend Rechenschaft zu geben, vielfach zu weit gegangen. Arnauld wäre, wenn er die heute in Mode gekommene empiristische Auffassung des Bewußtseins und die in ihrem Gefolge auftretenden verkehrten Ablei-

tungsversuche vor sich gehabt hätte,[1]) damit keineswegs einverstanden gewesen. Nach ihm ergibt sich hier bloß eine doppelte Aufgabe:

a) Die Begriffe von Psychischem zu gewinnen. Das hat keine prinzipiellen Schwierigkeiten, denn ihr Ursprung liegt in der inneren Erfahrung. »*Et ceux qui ne veulent pas voir ce que c'est qu'appercevoir les objets, en se consultant eux-mêmes, je ne sais pas comment le leur faire mieux entendre* (a. a. O. S. 185) . . »*nous ne pouvons bien connoître ce que nous sommes, que par une sérieuse attention à ce qui se passe en nous.* (S. 183.)

b) Damit ist freilich nicht gesagt, daß wir ohneweiteres imstande sein müßten, von dem in innerer Erfahrung Erlebten beschreibend Rechenschaft zu geben. Im Gegenteile, sehr häufig wird bei solchen Versuchen das Bild der inneren Erfahrung verfälscht und durch Züge, die von der Natur des Körperlichen hergenommen sind, entstellt.

Darum stellt es Arnauld als eine wichtige methodische Regel für psychologische Untersuchungen hin: *de prendre bien garde de ne pas concevoir les esprits comme les corps, ni les corps comme les esprits, en attribuant aux uns ce qui ne convient qu'aux autres: comme quand on attribue aux corps la crainte du vuide, et aux esprits d'avoir besoin de la présence locale de leur objets pour les appercevoir* (a. a. O. S. 182).

Doch es ist nicht eben leicht, diese Regel überall zu befolgen, und unter dem Einfluß der Sprache sehen wir uns auf psychischem Gebiete immer wieder zu materialistischen Begriffsverfälschungen verführt. Die Sprache ist ja nicht von Gelehrten, sondern vom Volke gemacht, dessen Aufmerksamkeit fast ausschließ-

---

[1]) Vgl. Anhang II, 2. Abschnitt.

lich die sinnlichen Phänomene fesseln, und das eben darum nicht imstande war, für Übersinnliches eine zweckentsprechende und reine Terminologie zu schaffen: *mais qu'il faut pour cela, prendre un soin particulier de n'y rien mêler dont nous ne soyons certains, en nous consultant nous-mêmes. quand nous trouverions de la difficulté à l'expliquer par des mots, qui, n'ayant ordinairement été inventés que par des hommes, qui n'étoient attentifs qu'à ce qui se passoit dans leur corps. et dans ceux qui l'environnoient, n'ont été guère propres à attacher les opérations de leur esprit à des sons particuliers, qui nous pussent une occasion d'y penser.*[1]) (S. 183.)

2. Jedes Bewußtsein ist, indem es etwas zum Gegenstande hat, zugleich auf sich selbst gerichtet.

3. Was aber jene Beziehung auf einen Gegenstand anlangt, so glaubt Arnauld von ihr auch inhaltlich eine allgemeine Charakteristik geben zu können. Jedem Bewußtsein, meint er nämlich, liege der Gedanke des Seienden zu grunde, sei es in völliger Allgemeinheit, sei es mehr oder weniger spezifiziert.

Il semble que l'une et l'autre [sc. la pensée de l'être universel et celle. qu'a l'ame de soi-même] se trouve dans toutes les autres pensées. Celle de l'être universel; parce qu'elle enferme toute l'idée de l'être, notre ame ne connoissant rien que sous la notion d'être ou possible ou existant. Et la pensée que notre ame a de soi-même, parce-que, quoi que ce soit

[1]) Freilich ist der Vorwurf, der hier den Sprachbildnern gemacht wird, unberechtigt; er verkennt im Wesen das Werden der Sprache. Anders als durch Ausnützung der assoziativen Kraft der Zeichen für Sinnliches wäre es nie zu solchen für Unsinnliches zu kommen. Den Vorwurf verdienen nur diejenigen, welche, was hier bloß als innere Sprachform fungiert, mit der Bedeutung verwechseln.

que je connoisse, je connois que je le connois, par une certaine réflexion virtuelle, qui accompagne toutes mes pensées (a. a. O. S. 184.)

Was zunächst jene Rückbeziehung des Bewußtseins[1]) auf sich selbst anlangt, so finden wir sie bei Arnauld noch des öftern hervorgehoben. »*Et en effet, c'est par-là principalement, ce me semble, que l'on doit distinguer les êtres intelligents, de ceux qui ne le sont pas; de ce que les premiers »sunt conscia sui et suæ operationis«; et les autres non. C'est-à-dire, que les uns connoissent qu'ils sont, et qu'ils agissent, et que les autres ne le connoissent point: ce qui se dit plus heureusement en latin qu'en françois*«. (S. 185.) Daß sich Arnauld dabei durchaus in Übereinstimmung mit seinem Lehrer befindet, steht außer Zweifel. *Cogitationes nomine,* definiert dieser *complector illud omne quod sic in nobis est ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes.* (AT VII. p. 160.) Freilich findet Schwarz (die Unwälzungen der Wahrnehmungshypothesen I 167) gerade an dieser Begriffsbestimmung des Bewußtseins manches zu tadeln. Descartes mache hier zur Regel, was nur als Ausnahmsfall gelten dürfe, nämlich das Hinzukommen eines reflexen Aktes zur Wahrnehmung und Vorstellung. Richtiger habe hier die Scholastik gesehen, indem sie das innere Bewußtsein — »den auf den primären Vorgang (z. B. des Wahrnehmens) gerichteten Erkenntnisvorgang« — als reflexen Akt von dem direkten Akte der Wahrnehmung unterschied und erkannte, daß er mit jenem durchaus nicht immer verbunden zu sein brauche.

Allein ich glaube, daß Schwarz hier im Unrecht ist. Vor allem, wenn er meint, daß es Wahrnehmungen gebe, die von keinem inneren Bewußtsein begleitet werden. Er beruft sich dabei seltsamerweise auf Bren-

[1]) Vgl. oben S. 114 ff.

tanos »Psychologie«, in der gerade das Gegenteil dieser Ansicht mit den zwingendsten Gründen bewiesen ist. Was Schwarz Richtiges vorschwebt, ist offenbar nur, daß nicht jede Selbstwahrnehmung zugleich ein Bemerken und Deuten ist. Nun ist wohl zuzugeben, daß Descartes zwischen anschaulichem und begrifflichem Erfassen unseres Selbst nicht recht zu unterscheiden weiß. Seine Ausführungen über das *cogito ergo sum* leiden sichtlich darunter. Aber er unterscheidet doch den Einwänden Burmanns (AT V. p. 149) und Hobbes' gegenüber (VII. 413) (von denen jener in der Lehre von der Universalität des Selbstbewußtseins einen Vorstoß gegen die absolute Einfachheit des Bewußtseins, die ihm wie Aristoteles ein Dogma ist, dieser eine unendliche Komplikation erblickt) von der *cogitatio interna*, die jedes Bewußtsein notwendig und untrennbar begleitet, eine *cogitatio reflexa*, die ihm als ein (willkürlich) abtrennbares Element des Bewußtseins gilt. (Vgl. das darüber oben S. 115 ff. Gesagte.)

Nicht ganz leicht zu verstehen ist die dritte Bestimmung, derzufolge in jeglichem Bewußtsein der Gedanke des Seins eingeschlossen sein soll. Sie leidet an der Vieldeutigkeit des *ὄν*. Man nennt ein Seiendes bald alles Vorstellbare, weil es ein Was ist, bald wieder nur das reale Was, endlich alles mit Recht Bejahbare, das Seiende im Sinne der Wahrheit oder Existenz. Von welchem dieser Inhalte ließe sich nun die prätendierte Allgegenwart am ehesten zugeben? Es scheint, vom ersten. Denn ohne ein Vorstellen gibt es überhaupt kein Bewußtsein, und das Vorstellen ist seinem Wesen nach eine Verähnlichung des Ich zum Was der Objekte (wie das Urteilen zum Sein oder Nichtsein, das Interesse zum Wert oder Unwert).[1] In diesem Sinne mag denn Arnauld im Rechte sein, wenn

[1]) Vgl. Marty, Sprachphilosophie I. S. 424 f.

er vom Sein als einem allgegenwärtigen Inhalte spricht. Er erneut damit, zum Teile wenigstens, die alte, scholastische Lehre, daß jedes Bewußtsein seinen Gegenstand erfasse entweder als *sub ratione entis* oder *sub ratione veri*, oder *sub ratione boni*, womit auf die generischen Unterschiede aller Bewußtseinsinhalte hingewiesen sein sollte. Allerdings muß daran erinnert werden, daß die Vertreter dieser Lehre vielfach in einem seltsamen Irrtum befangen waren. Indem sie alles Lieben als ein Bewußtsein *sub rationi boni* definierten, behandelten sie es so, als ginge ihm durchwegs die Vorstellung des Guten als solchen vorher, und ebenso das Urteil, als läge jedem die der Existenz irgendwie zugrunde; während in Wahrheit die Begriffe dieser Bewußtseinsinhalte erst durch Reflexion auf die verschiedenen Bewußtseinstätigkeiten gebildet sein können.

Ein analoger Irrtum wäre es, wenn einer meinte, jedes Vorstellen schließe den Begriff des Was ein; und es fragt sich, ob Arnauld von diesem Mißverständnisse frei geblieben sei. Ich möchte dies nicht zuversichtlich bejahen. Schon der Weg, wie er (a. a. O. S. 184) zu seinen Aufstellungen gelangt ist, spricht dagegen. Er bildet sich nämlich ein, daß sich im Bewußtsein — damit der Satz vom *penser* als dem Wesensattribute der Seele seine Giltigkeit behalte — ohne Unterbrechung irgendwelche vom Wechsel des Objektes freie Gedanken finden lassen müßten, und zwar sollen dies eben die beiden genannten sein: der des bewußten Ich und der des Seienden im allgemeinen. Diese Begriffe müssen darum doch wohl allem anderen Bewußtsein vorangehen, womit es ganz gut zusammenstimmt, daß er sich gar keine Gedanken darüber macht, woher sie stammen, sondern sie, wie Descartes selbst, als eingeboren behandelt.

Anhang II.

—

Nachwirkungen der Lehre von der realitas objectiva in der neuesten Philosophie.

οὐ μόνον δὲ χάριν ἔχειν δίκαιον τούτοις ὧν ἄν τις κοινώσαιτο ταῖς δόξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαιοτέρως ἀποφηναμένοις· καὶ γὰρ οὗτοι συνεβάλοντό τι· τὴν γὰρ ἕξιν προήσκησαν ἡμῶν. Aristoteles. Met.

I. Abschnitt.

Twardowskis Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen.

§ 2. Descartes' Unterscheidung des *ens formale* vom *ens objectivum,* des wirklichen vom immanenten Sein, hat bis in die Psychologie und Erkenntnistheorie unserer Tage fortgewirkt. Insbesondere hat Brentano, als er sie in den grundlegenden Betrachtungen seiner Psychologie über das Wesen des Bewußtseins sich zueigen machte, dadurch eine intensive Beschäftigung mit dem »immanenten Objekte« eingeleitet, wobei bald die Tendenz, jene Unterscheidung als überflüssig zu eliminieren, bald das Bemühen, sie durch weitere Differenzierungen den vermeintlichen Tatsachen besser anzupassen, obwaltet.[1])

[1]) Dabei hat sich natürlich die Terminologie mannigfach verändert. Was man früher objektiv nannte, nennt man jetzt

Am konsequentesten ist in der Kritik des Immanenten Marty fortgegangen, indem er, wie ich glaube, mit Erfolg und mit entscheidenderen Gründen als ein-

eher subjektiv. Und statt von einem immanenten, intentionalen, mentalen Gegenstand im Unterschiede vom wirklichen zu reden, spricht man jetzt vielfach im selben Sinne vom Vorstellungsinhalt zum Unterschiede vom Vorstellungsgegenstand Mit diesem in den letzten Jahren üblich gewordenen Sprachgebrauch mag wohl der befremdliche Versuch Höflers zusammenhängen, auf dem Psychologen-Kongresse in Rom (1905) die Priorität der neueren Richtung auf das alte Problem hin für sich in Anspruch zu nehmen. »Nur langsam hat sich ja in dieser jüngsten Entwicklung — heißt es in seinem dort gehaltenen Vortrage: »Sind wir Psychologisten?« (Atti S. 327). — der Begriff des Gegenstandes losgelöst von dem des Inhaltes, und ich darf hier wohl meine Freude darüber aussprechen, daß es meine im Jahre 1886 verfaßte, 1890 veröffentlichte Logik gewesen ist, die zu dieser Entwicklung den ersten Anstoß gegeben hat«.

Ich muß gestehen, daß es mir nicht gelungen ist, zu begreifen, worin hier Höflers Initiative eigentlich bestehen soll. Will er es gewesen sein, der jene Distinktion entdeckt hat, oder will er sie bloß aus geschichtlicher Verschollenheit wieder ans Licht gezogen haben? Beides wäre sicherlich unberechtigt. Denn prüft man die Stellen, wo in dem erwähnten Lehrbuche und der 1897 erschienenen Psychologie desselben Autors von »Vorstellungsinhalt« die Rede ist, so zeigt sich, daß darunter nicht wohl etwas anderes gemeint sein konnte, als der alte immanente Gegenstand der Scholastik und Descartes' im Unterschiede vom wirklichen. Auch versucht Höfler keineswegs, wie etwa Twardowski, der darum hier ausführlich zu Worte kommt, neue Gründe für die Annahme immanenter Gegenstände des Bewußtseins vorzubringen. Ein Prioritätsanspruch der Meinong-Höflerschen Logik wäre hier um nichts besser fundiert, als wenn diese, weil sie Leibnizens Einteilung der Relationen in relations de comparaison ou de concours (Nouv. Ess. IV. c. 1 § 3) mit Vergleichungs- und Verträglichkeits-Relationen wiedergibt (S. 54.), uns glauben machen wollte, die Klassifikation stamme von ihr. Auch auf historischem Gebiet kann seine Leistung nicht liegen. Denn jene Unterscheidung gehört zu den wenigen in der Philosophie, die kaum jemals wieder völlig in Vergessenheit geraten waren; und Höfler, dem Schüler Brentanos, lag sie zudem in der Psy-

stens Descartes' Gegner nachzuweisen unternahm, daß das *esse objectivum* des Vorgestellten im Bewußtsein eine Fiktion der inneren Sprachform, ein bloßes *ens elocutionis* sei. (Sprachphilosophie I. §§ 89—100.) Doch findet sich auch bei anderen Autoren, nur minder ausgesprochen und einheitlich und vor allem ohne befriedigende Lösung der jener Fiktion zugrundeliegenden Aporien, dieselbe Tendenz, während es andererseits auch an Anhängern jener Distinktion immanenter von wirklichen Gegenständen nicht fehlt. Unter ihnen hat besonders C. Twardowski Schule gemacht. Sein Buch ›Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen‹ (1894) hat in den ›logischen Untersuchungen‹ Husserls (1900), in Meinongs ›Gegenstandstheorie‹ (1904), und überhaupt sowohl im Lager der Gegner als der Anhänger der »immanenten Inhalte« fortgewirkt.

---

chologie dieses Philosophen (2. Buch 1. Kapitel) samt einigen historischen Nachweisen aufs deutlichste vor Augen. —

Von »Vorstellungsinhalt« reden u. a. auch die drei Autoren, mit deren Lehre vom Bewußtsein sich dieser Anhang ausdrücklich befaßt, nämlich Twardowski, Uphues und Meinong; sie alle verstehen darunter etwas, was das Bewußtsein vom Gegenstande vermittle, und diese Bedeutungsverwandtschaft ist es, auf die ich an späterer Stelle (S. 207 u. 209) besonderen Nachdruck lege. Doch würde nach den beiden letztgenannten Forschern dieses Vermittelnde (im Unterschiede von Descartes' realitas objectiva) eher am Vorstellen als im Vorstellen sich finden. Sie identifizieren nämlich die Unterschiede der Vorstellungsinhalte mit den realen Differenzen des Vorstellens selbst, wie sie denen der Gegenstände parallel laufen. Sofern mit dieser neuen Terminologie die Tendenz verbunden ist, den immanenten Gegenstand der Scholastik, das im Bewußtsein seiende als solche, fallen zu lassen, verdienen die betreffenden Autoren unzweifelhaft Beachtung. Dagegen würde ich diesen Bedeutungswandel des Namens »Inhalt« an und für sich nicht als einen glücklichen Beitrag zur Lehre vom Vorstellen und seiner Beziehung auf die Gegenstände ansehen können. Denn, daß das Vorstellen sich mit den realen Unterschieden der Objekte selbst real verändere, hat wohl nie

Als ein Beispiel der gegenteiligen Tendenz möchte ich die Beiträge, welche Uphues zu dem Probleme, das wir in den Debatten Descartes' mit Caterus und Gassendi aufgerollt fanden, erbracht hat, herausgreifen. Dieser Psychologe hat die seither vielfach verfolgte Richtung einer empiristischen Auffassung des Gegenstandsbewußtseins eingeschlagen, vor der, wie ich glaube, schon Arnauld mit Recht gewarnt hat. Wer zu den neuern Arbeiten über unsern Gegenstand Stellung nehmen will, wird ihn und Twardowski nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Man wird es darum auch wohl nicht unbegründet erachten, wenn ich meiner auf die Probleme selbst hin orientierten Studie, besonders ihrem zweiten Kapitel, diesen vorzugsweise den genannten beiden Forschern gewidmeten »Anhang« beifüge.

§ 3. Twardowski akzeptiert nicht nur die alte Unterscheidung eines immanenten vom wirklichen Gegenstande unserer Vorstellungen, sondern kompliziert sie noch durch ein drittes Glied, den sog. »intentionalen

---

ein Vernünftiger bezweifelt. Neu ist nur der terminologische Mißbrauch, sie »Inhalt« zu nennen. Nach dieser Terminologie wäre dann der »Akt«, als dasjenige, worin die Vorstellungen von Verschiedenem übereinstimmen, ein bloßes Abstraktum, ähnlich wie etwa Farbe als gemeinsamer Zug im Roten und Blauen beschlossen liegt. Wie gefährlich diese Äquivokation sein kann, zeigt ein Beispiel aus Witaseks allgemeiner Ästhetik. Im Bestreben, Meinongs Distinktion vom Akt und Inhalt des Vorstellens zur Erklärung des Unterschiedes zwischen sinnlichem und ästhetischem Gefallen heranzuziehen, hat Witasek (a. a. O. S. 195 ff.) jenes als ein Gefühl am Akte, dieses als ein solches am Inhalte definiert. Er hat sich offenbar den neuen Sprachgebrauch nicht genügend klar gemacht, um das Widersinnige des Versuches zu bemerken, ein Gefühl dadurch, daß man ihm ein Abstraktum zum Inhalt gibt, als ein Sinnliches kennzeichnen zu wollen.

Gegenstand«, und fügt überdies den üblichen Argumenten für das Dasein immanenter Inhalte die beiden folgenden, neuen hinzu.

1. Vorgestellt ist *æquivok.* Wir können von einem »vorgestellten« Gegenstande in determinierendem und in modifizierendem Sinne sprechen, je nachdem wir den wirklichen Gegenstand, dem neben anderen Relationen auch eben diese zu unserem Bewußtsein zukommt, darunter verstehen oder aber dessen geistiges Bild in der Seele, das nicht eigentlich Gegenstand,[1] sondern »Inhalt« des Vorstellens ist. Wie »vorgestellt« hat natürlich auch »vorstellen« selbst doppelte Bedeutung. Doch will Twardowski, um nicht der Vorstellung des Inhaltes einen andern Namen geben zu müssen, als der des Gegenstandes, jenen das in der Vorstellung, diesen das durch sie Gedachte nennen und scheint, wenn ich ihn recht verstehe, der Ansicht, daß diese Verdoppelung der Vorstellungsbeziehung jedem Akte des Vorstellens wesentlich zukomme (a. a. O. S. 12—20).

2. Für sie soll auch die Analogie zum Urteile sprechen.

»Was den Gegenstand des Urteiles betrifft, so kann derselbe Gegenstand, der im einen Falle bloß vorgestellt wird, in einem anderen Falle auch beurteilt, anerkannt oder verworfen werden. . . . Was anerkannt oder verworfen wird, ist der Gegenstand des Urteils. Mit dieser auf einen Gegenstand gerichteten psychischen Tätigkeit ist nun die Existenz oder Nichtexistenz des Gegenstandes in eigentümlicher Weise verwoben. Denn beurteilt wird der Gegenstand; aber indem er anerkannt wird, erscheint zugleich seine Existenz anerkannt;

[1]) Sowenig als ein toter Mensch ein Mensch ist. (a. a. O. S. 13.)

wird er geleugnet, so scheint auch seine Existenz geleugnet. . . . Dieser Umstand weist auf jene Funktion des Urteiles hin, welche das Analogon bildet zu derjenigen Funktion des Vorstellungsaktes, durch die neben dem Gegenstand auch sein Inhalt »vorgestellt« wird. Wie beim Vorstellen eines Gegenstandes, auf den dieses Vorstellen sich im eigentlichen Sinne richtet, noch ein Zweites zu Tage tritt, nämlich der Inhalt der Vorstellung, der auch, aber in einem anderen Sinne als der Gegenstand vorgestellt wird, so ist dasjenige, was durch ein Urteil bejaht oder geleugnet wird, ohne der Gegenstand des beurteilenden Verhaltens zu sein, der Inhalt des Urteils.

Es scheint mir hier am Platz, die Darstellung durch ein paar kritische Bemerkungen zu unterbrechen.

Ad 2. Diese vermeintliche Verdoppelung der Urteilsbeziehung, weit entfernt einer analogen beim Vorstellen zur Stütze zu dienen, erscheint selbst keineswegs genügend gesichert.

a) Es ist jedesfalls nicht zutreffend, daß, wer ein *A* beurteilt, im selben Urteile auch das Sein von *A* beurteile. Wer dies wie Twardowski allgemein behauptet, begeht vielmehr eine *petitio principii*, da er damit sagt, die Vorstellung des Seins, die doch erst in Reflexion auf unser Urteilen gewonnen sein kann, gehe der Erfahrung jeglichen Urteilens voraus.

b) Richtig ist, daß das Urteil »*A* ist« nicht wahr sein kann, ohne daß ihm als objektives Korrelat das Sein von *A* entspräche. Eben das ist gemeint, wenn man sagt, jenes Urteil habe *A* zum Gegenstand und

das Sein von *A* zum Inhalt. Dabei sind »ein Urteil, das *A* bejaht« und ein »Urteil, das das Sein von *A* zum Inhalte hat« zwei Namen, die nicht nur dasselbe nennen, sondern auch dasselbe bedeuten. Die Begriffe sind identisch; und wer hier gleichwohl von einer Verdoppelung der Urteilsbeziehung reden wollte, wäre sicher durch die Sprache getäuscht.

c) Dazu kommt folgendes: Weil das Urteil »*A* ist« nicht wahr sein kann, ohne daß das Sein von *A* sein objektives Korrelat bildet, sind die beiden Urteile »*A* ist« und »das Sein von *A* ist« æquivalent, d. h. mit der Wahrheit des einen steht und fällt notwendig auch die des andern. Die naheliegende Verwechslung von Äquivalenz mit Identität aber mag hier ganz besonders leicht zu einer fiktiven Verdoppelung der Beziehung im Urteilsakte selbst verführen.

Damit will ich nicht etwa gegen die Unterscheidung von Urteilsmaterie und Urteilsinhalt opponiert haben. Sie deckt sich ja mit der, welche zwischen dem Was und dem Sein des Objektes gemacht werden muß, und ohne diese wäre der Unterschied von Vorstellen und Urteilen überhaupt nicht verständlich. Aber es ist nicht abzusehen, wie diese berechtigte Distinktion des Gegenstandes vom Inhalte eines Urteiles derjenigen des immanenten vom wirklichen Vorstellungsgegenstande zur Empfehlung dienen könnte. Denn gerade im entscheidenden Punkte versagt die Analogie. Soll doch nach Twardowski ein Vorstellungsinhalt immer vorhanden sein, so oft ein Vorstellen existiert, während dies vom Inhalte des Urteils nicht ebenso gelten kann. Nur dem richtigen entspricht als objektiver Terminus der Urteilskorrelation ein solcher, nicht aber dem falschen.[1])

---

[1]) Vgl. darüber Marty, Sprachphilosophie I. Bd., 2. Teil, 4. Kap.

Ad 1. Auch die aus Brentanos Logik übernommene[1]) Unterscheidung modifizierender von determinierenden Bestimmungen möchte ich keineswegs anfechten. Nur glaube ich nicht, daß Twardowski von ihr hier eine richtige Anwendung gemacht habe. Daß »vorgestellt«, wenn ich einmal den Taler, der mir fehlt, dann wieder den, der mir in der Tasche sitzt, einen vorgestellten Taler nenne, nicht hier und dort die gleiche Bedeutung habe, steht zwar außer Zweifel, aber unser Autor irrt, wenn er meint, es bedeute im ersten Falle für sich etwas anderes als im zweiten. In Wahrheit hat »vorgestellt«, wenn ich dem »bloß in meiner Vorstellung existierenden« Taler dieses Prädikat gebe, überhaupt keinen selbständigen Sinn, ebenso wenig als Taler. Beide Redeglieder sind vielmehr lediglich synsemantisch,[2]) d. h., was hier eine Bedeutung hat, ist allein das Ganze: »vorgestellter Taler« und diese ist identisch mit der des Namens »Talervorstellung«. Nicht zu einer Verdoppelung der Bewußtseinsbeziehung bei jedem Vorstellen, wie Twardowski wollte, sehen wir uns somit geführt, sondern bloß zu der alten, unbestrittenen Distinktion der vorstellenden Tätigkeit vom vorgestellten Gegenstande.

§ 4. Wenn wir auch den beiden neuen Argumenten, die Twardowski für den von ihm Vorstellungsinhalt genannten immanenten Gegenstand ins Treffen führt, unseren Beifall versagen müssen, so verdient doch das Anerkennung, daß es ihm nicht entgangen ist, wie wenig Eignung jener besitze, der Bewußtseins-Relation auch dort einen objektiven Terminus beizu-

---

[1]) Vgl. Brentano, Psychologie I S. 287.

[2]) Über den Unterschied autosemantischer (selbstbedeutender) und synsemantischer (mitbedeutender) Zeichen (vgl. Marty, Sprachphilosophie I S. 205 ff.

stellen, wo der wirkliche Gegenstand fehlt. Unmöglich kann — so glaube ich seine Ausführungen (§ 5) richtig zu verstehen — in letzterem Falle die Bewußtseinsbeziehung auf den immanenten Gegenstand gerichtet sein, da dieser niemals fehlt, und somit ein negatives, wahres Urteil schlechthin undenkbar wäre.

Gleichwohl hält auch dieser Philosoph an der Forderung, daß an jedes Bewußtsein eine Relation zu einem Gegenstande sich knüpfen müsse, fest. Nur meint er, es sei nicht notwendig, daß ein solcher wirklich existiere. Man müsse nämlich zwischen gegenstandslosen Vorstellungen und solchen, deren Gegenstände (sei es notwendig, sei es bloß faktisch) nicht existieren, unterscheiden. Es genüge, wenn der Gegenstand »als Vorstellungsgegenstand existiere«, wobei Existenz modifizierende Bedeutung habe. »Was als vorgestellter Gegenstand existiert, existiert nämlich in Wahrheit gar nicht, sondern wird nur vorgestellt«. »Der wirklichen Existenz eines Gegenstandes, wie sie den Inhalt eines anerkennenden[1]) Urteils bildet, steht die phänomenale, intentionale Existenz dieses Gegenstandes gegenüber; sie besteht einzig und allein in dem Vorgestelltwerden«.

Was aber soll dadurch gewonnen sein, wenn wir so mit Twardowski zum immer gegebenen und wahrhaft existierenden Inhalt und zum bisweilen mangelnden, doch im Falle seines Vorhandenseins ebenfalls wahrhaft existierenden Gegenstand als drittes Glied der Reihe auch noch den »intentional existierenden« Gegenstand fügen?[2])

---

[1]) Richtiger wäre: »eines wahren, anerkennenden Urteils«.

[2]) Man kann sich das gegenseitige Verhältnis der Glieder dieser Dreiheit von Vorstellungsinhalt, existierendem und intentionalem Gegenstand am besten dadurch klar machen, daß man für jedes die dreifache Frage nach seinem Was, nach der Art und dem Umfang seines Seins aufwirft. Es ergibt sich dann,

Darauf erhalten wir, wenn ich das auf S. 24, 25 Gesagte nicht völlig mißverstehe, ungefähr Folgendes zur Antwort:

1. Nur so seien die unmöglichen Gegenstände, d. h. solche, welche mit Widersprüchen behaftet sind, unterzubringen. »Woran würden denn diese Widersprüche bestehen? An dem Vorstellungsinhalte gewiß nicht, denn es werden in ihm die widersprechenden Bestimmungen vorgestellt, kommen ihm aber nicht zu; also bleibt nichts anderes übrig, als daß diese Bestimmungen als am Gegenstande haftend, vorgestellt werden.« Und darunter kann Twardowski hier natürlich nicht den wirklichen, der ja notwendig fehlt, sondern nur den »intentionalen Gegenstand meinen.

2. Aber auch, wo der Gegenstand unseres Vorstellens nicht apodiktisch zu leugnen ist, sondern bloß tatsächlich mangelt, ist nach Twardowskis Ansicht durch den intentional existierenden Gegenstand dem Vorstellen das gesuchte Korrelat gewährleistet.

---

daß der wirkliche und der immanente Gegenstand ihrem Was nach toto genere verschieden, ihrem Sein nach gleich sind, indem beiden, wenn sie sind, Existenz im eigentlichen Sinne zukommt. Dem Umfange nach aber decken sie sich nicht, denn während der Vorstellungsinhalt immer existiert, so oft ein Vorstellen gegeben ist, kann der Gegenstand, sei es notwendig (wie alles Widersprechende), sei es bloß tatsächlich, fehlen (a. a. O. S. 29 u. ö.).

Ihrem Was nach stimmen auch der wirkliche und der intentionale Gegenstand überein. Doch ist nur das Sein des ersten ein wahrhaftes, das des zweiten dagegen ein uneigentliches, das lediglich im Vorgestelltwerden besteht (a. a. O. S. 25). Ebenso fallen ihre Umfänge auseinander, indem es wohl am wirklichen, niemals aber am intentionalen Gegenstande fehlen kann

Hingegen decken sich der intentionale und der immanente Gegenstand zwar dem Umfange nach — keiner von ihnen fehlt, sobald ein Vorstellen statthat —, dem Was und Sein nach aber sind sie völlig verschieden.

Keiner von beiden Punkten freilich scheint mir stringent. Was den ersten anbelangt, so vermag ich nicht einmal die Berechtigung der Frage, woran denn die widersprechenden Bestimmungen (z. B. schiefwinkliges Quadrat) haften, einzusehen. Es scheint mir vielmehr selbstverständlich, daß sie nirgends haften, weil es eben nichts Widersprechendes gibt.

Was aber den zweiten betrifft, so scheint die aufgeworfene Frage, was denn der Gegenstand solcher Vorstellungen sei, welche die Materie wahrer Verwerfungen bilden, nicht beantwortet, sondern nur wiederholt, wenn man sagt, es sei ein Gegenstand, dessen Sein im Vorgestelltwerden bestehe. Denn »Wie ist es möglich«, wird jeder, der auf dem Standpunkte steht, an alles Bewußtsein knüpfe sich eine Beziehung auf einen Gegenstand im Sinne einer Korrelation, fragen, »daß etwas ein Vorgestelltes sei, ohne überhaupt zu existieren?

§ 5. Dieses mannigfaltige, vergebliche Bemühen um die Lösung einer Schwierigkeit legt den Gedanken nahe, daß die Schwierigkeit vielleicht gar nicht in dem Sinne, an welchen sich die Lösungsversuche knüpfen, bestehe. In der Tat hat z. B. Höfler sie durch die Behauptung hinwegzuräumen gesucht, daß die Frage, ob die Glieder einer Relation existieren oder nicht, für die zwischen ihnen bestehende Relation gar nicht in Betracht komme (Logik § 45. II), und es ist, da Twardowski für diese Anschauung durch Höfler den Nachweis erbracht glaubt, eigentlich sehr befremdlich, daß er sich weiterhin mit jener Aporie zu schaffen machend, den nichtexistierenden Gegenständen wahrer negativer Urteile als Ersatz intentionale unterschieben zu müssen glaubt.

Sachlich freilich scheint mir ein solcher Versuch,

die Aporie zu lösen, nicht geglückt, ja, wenn Twardowski hier von einem Nachweis spricht, der Höfler gelungen sei, so schreibt er ihm meines Erachtens nichts weniger als einen Beweis für etwas zu, was unmittelbar als unmöglich einleuchtet. Nein! Wo wahrhaft eine Relation besteht, muß auch das, was in Relation steht, existieren und wäre — wie dies schier allgemein geglaubt wird — jedes Bewußtsein der subjektive Terminus einer Korrelation zu einem Gegenstande, so bliebe die Eruierung eines solchen für jeden Fall von Bewußtseinstätigkeit unerläßlich.

Der Nachweis eines Gegenstandes, sage ich und meine damit, den Nachweis, daß ein solcher wahrhaft existiere, sobald die betreffende Bewußtseins-Relation mit Recht anerkannt werden kann. Denn alle Rede von Arten oder Abarten der Existenz, die hier als Surrogate für das Sein im Sinne der Wahrheit, eintreten sollten, scheint mir nichtig[1]) und lediglich der Ausfluß der Verlegenheit, in die jeder bei dem Versuche geraten muß, die These, daß jedes Bewußtsein eine Subjekt-Objektbeziehung sei, mit der Tatsache richtiger verneinender Urteile in Einklang zu bringen. Dagegen schwindet jede Verlegenheit, wenn man jene These fallen läßt, wie dies in jüngster Zeit am klarsten und folgerichtigsten Marty im ersten Bande seiner »Untersuchungen zur allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie« getan hat. Wenn wir mit ihm die beiden wesentlich verschiedenen Begriffe eines Bewußtseins vom Gegenstande im Sinne einer Relation und eines solchen im Sinne einer bloßen relativen Be-

[1]) Wie wenig methodisch man bei dieser in den letzten Jahren recht beliebt gewordenen Statuierung solcher Existenz-Arten oder Abarten, wie »Bestand«, »Pseudoexistenz«, »intentionales Sein«, zu Werke geht, ersieht man schon daraus, daß gewöhnlich gar nicht darnach gefragt wird, auf was für Bewußtseinsmodi denn die Begriffe dieser Seinsweisen reflex sein sollen.

stimmung (vgl. oben S. 56) auseinander halten, so ist die Frage, worauf denn bei Vorstellungen, welche die Materie wahrer negativer Urteile bilden, die Bewußtseinsbeziehung gerichtet sei, sofort und ohne alles *multiplicare entium* entschieden. Man muß sich nur klar machen, daß die Frage »Was ist vorgestellt« æquivok ist. Einmal bedeutet sie: »Was ist und steht zum gegebenen Vorstellen in der Objektsbeziehung?«, dann aber, »Was müßte sein, falls das gegebene Bewußtsein ein Vorstellen davon im Sinne einer Korrelation wäre?«

Sind die Fragen so differenziert, dann wird sich niemand mehr damit mühen, auf jede eine andere Antwort zu suchen.

§ 6. Berücksichtigt man diese Unterscheidung von Bewußtsein als Relation und als relativer Bestimmung, so ergibt sich auch der Standpunkt, den man Twardowskis Lehre von den Gegenständen der allgemeinen Vorstellungen gegenüber einzunehmen haben wird, von selbst. Dieser verwirft (a. a. O. § 15) die Auffassung, als entspräche einer allgemeinen Vorstellung kein ihr eigentümlicher Gegenstand, sondern eine Vielheit von Gegenständen, die, jeder für sich, den Gegenstand einer Einzelnvorstellung bilden. Demgegenüber will er sich lieber der Lehre Platons zuwenden. »Es kann billig Wunder nehmen, daß der seinerzeit anerkannte Gegenstand der allgemeinen Vorstellung in neuester Zeit häufig übersehen zu werden pflegt, und daß man nicht von einem besonderen, der allgemeinen Vorstellung als solcher entsprechenden Gegenstande spricht, sondern ohne weiters die Gegenstände der ihr unterliegenden Einzelvorstellungen an seine Stelle setzt«. Doch will er Platons Lehre insofern modifizieren, als er nicht geneigt ist, den allgemeinen Gegenständen Existenz zuzuschreiben.

Wenn das einen richtigen Sinn haben und nicht etwa die widerspruchsvolle Annahme, es bestehe solches, was nicht existiert, einschließen soll, so kann es nur folgender sein. Die Frage nach dem Gegenstande einer Allgemeinvorstellung darf nicht lauten: Was ist und steht zu einem gewissen Vorstellen als objektiver Terminus in der Relation der Vorstellungsadäquatheit? — sondern, was müßte sein, damit an gewisse reale Vorgänge in unseren Seelen sich jene Relationen knüpften, vermöge deren man sie als Vorstellungen von Dreieck, Farbe, Zahl etc. bezeichnen könnte? Und darauf hätte die Antwort zu lauten: Dieses wäre ein Etwas, welches die den blauen und roten Dingen, oder die den rechtwinkligen und schiefwinkligen Dreiecken gemeinsamen Eigenschaften ohne ihre Differenzen besäße. Derartiges gibt es aber nicht, und darum ist das sog. allgemeine Vorstellen, wenn man ihm etwas anderes als jene Vielheit von Einzelgegenständen zugeordnet denkt, eine Adäquation an ein Objekt nicht im Sinne einer Relation, sondern bloß einer relativen Bestimmung.

Nur wenn Twardowski sich die intendierte Umgestaltung der Platonischen Ideenlehre so denkt, wäre ihm zuzustimmen. Damit aber ist der Standpunkt der von ihm bekämpften gegnerischen Anschauung, nach welcher den Allgemeinvorstellungen kein Allgemeingegenstand, sondern eine unbestimmte Vielheit von individuellen Gegenständen entspricht, wohl vereinbar. Die darin enthaltene negative Behauptung wird, wenn sie berechtigt sein soll, dahin verstanden werden müssen, daß das Vorstellen niemals eine Adæquation an ein Universale im Sinne einer Relation sein kann. Die positive Behauptung dagegen, daß die Allgemeinvorstellung einer unbestimmten Vielheit von Gegenständen adæquat sei, wird bald im Sinne einer Relation, mit Rücksicht auf tatsächlich vor-

handende Mengen, bald im Sinne einer bloßen relativen Bestimmung berechtigt sein. Nur muß man dabei berücksichtigen, daß es neben der Vorstellungsadæquation im Sinne einer Anschauung vom Gegenstande eine derart unvollständige oder geradezu unbestimmte Verähnlichung geben kann, daß durch eine und dieselbe Vorstellung, z. B. Weißes, unbestimmt viele, verschiedene Gegenstände vorgestellt sein können, und umgekehrt wieder derselbe Gegenstand einem mehrfachen und ungleichen Vorstellen entsprechen kann. In dieser »unvollständigen Verähnlichung« hat Marty (Sprachphilosophie §§ 105, 107) das Wesen des begrifflichen Vorstellens gegenüber dem anschaulichen erkannt.

II. Abschnitt.

Uphues' empiristische Theorie vom Gegenstandsbewusstsein.

§ 7. Auch noch in anderer Weise, als dies Marty tat, indem er die Bewußtseinsbeziehung im Sinne einer Relation von der im Sinne einer bloßen relativen Bestimmung unterschied, ist in neuerer Zeit eine Einschränkung der These, wonach jedes Bewußtsein seinem Wesen nach auf einen Gegenstand gerichtet sei, versucht worden, nämlich von denjenigen Philosophen, welche einer »empiristischen Auffassung« vom Wesen des Bewußtseins huldigen, der zufolge diesem der Charakter einer Beziehung auf Gegenstände nicht ursprünglich, sondern erst als Ergebnis einer Entwickelung zukommen soll. Als einer der eifrigsten Anreger dieses »Empirismus« ist für unsere Zeit Uphues[1]) zu nennen. Wenn ein Bewußtsein von etwas gegeben ist, erkennt dieser, so ist damit nicht notwendig gesagt, daß ein Doppeltes existiere, nämlich

[1]) Man vergleiche mit der folgenden Darstellung, welche ein Versuch sein soll, aus den bisweilen schwer verständlichen und wohl auch kaum widerspruchsfreien Ausführungen dieses Philosophen die leitenden und für unser Problem belangreichen Gedanken in aller Kürze herauszuheben, und an den Einzelnfall eine allgemeine Kritik der »empiristischen Theorie des Bewußtseins« zu knüpfen, insbesondere Uphues' »Psychologie des Erkennens« und dazu den interpretierenden Aufsatz, den sein Schüler Hermann Schwarz im Arch. f. syst. Phil. 1897 veröffentlicht hat.

neben dem Bewußtsein auch noch sein Gegenstand, und dieser auch nicht in jener fiktiven Daseinsform, die man ein Sein im Bewußtsein genannt hat. Was in Wahrheit vorliegt, ist ein Reales, zu dessen Wesen es gehört, Ausdruck,[1]) oder (mit einem von Biel entlehnten Terminus) *naturalis similitudo* von etwas zu sein, was von jenem realen Bewußtseinsakt verschieden ist.

Wendet man ein, unser Bewußtsein scheine doch eine gewisse Zweiheit von Subjekt und Objekt aufzuweisen, denn ein Sehender nehme nicht nur einen Bewußtseinsvorgang an der eigenen Seele wahr, sondern schaue auch ein Farbiges, also etwas, was nicht ein Bestandteil des Ich — nach Uphues' vom üblichen abweichendem Sprachgebrauche etwas »Immates«[2]) — ist, an, sondern ein »Transzendentes«, so ant-

---

[1]) Diese vom Verhältnisse des sprachlichen Zeichens zu dem dadurch geäußerten Bewußtsein entnommene Benennung wird man, weil sie die nominalistische Mißdeutung nahelegt, als entspräche das Bewußtsein seinem Gegenstande nur wie ein Zeichen dem Bezeichneten, nicht glücklich finden können. Vgl. unten S. 206.

[2]) Während, wie wir im vorhergehenden Abschnitt gesehen haben, Twardowski unter dem »intentionalen« Objekte etwas anderes als den von ihm Vorstellungsinhalt genannten, immanenten Gegenstand versteht, und von ihm auch Husserl in seinen »Logischen Untersuchungen« diesen Sprachgebrauch übernahm, war es früher üblich, beide Ausdrücke gleichbedeutend zu gebrauchen für das vermeintliche Korrelat eines jeden Bewußtseins, also das, was Descartes ein in intellectu existens und eine realitas objectiva nannte. Dies ergibt sich u. a. auch aus den Erläuterungen Brentanos, den Uphues unter den Vertretern der Lehre vom »immanenten Gegenstande« besonders hervorhebt (S. 136, 155 f.) aufs deutlichste. Alles Bewußtsein schien Brentano, als er seine »Psychologie vom empirischen Standpunkte« schrieb (1874), dadurch charakterisiert, »was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale, auch wohl mentale Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir (Brentano), obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die

wortet dieser, jene Doppelheit sei nicht etwas, was dem Bewußtsein, z. B. jenem Wahrnehmungsvorgange, den wir ein Sehen nennen, schon ursprünglich im vollen Sinne eigene, sondern erst das Produkt einer gewissen Entwicklung, das Ergebnis eines Aktes von Abstraktion. Und da er sich wohl sagen mußte, daß es im Wesen der Abstraktion liege, nicht etwas Neues zu schaffen, sondern bloß solchem, was dem Bewußtsein schon implizit gegeben war, ein ausdrücklicheres Bewußtwerden zu geben, so will Uphues nicht schlecht-

---

Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteil ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt«. Dagegen hat Uphues eingewendet, es sei ganz unverständlich, »warum die Inhalte des Bewußtseins immanente Gegenstände sein oder zu unserem Bewußtsein gehören sollen. Durch das Bewußtsein um sie (das Gegenstandsbewußtsein) werden sie doch nicht zu Gliedern unseres Bewußtseins, da das Gegenstandsbewußtsein sich ebensowohl auf das beziehen kann, was nicht zu unserem Bewußtsein gehört, als auf das, was zu unserem Bewußtsein gehört.« Allein Uphues hat dabei offenbar übersehen, daß Brentano den Ausdruck »immanent« durchaus nicht wie er im Sinne von »Bewußtsein«, sondern von »Bewußtseinskorrelat« gebraucht. Darum würden Brentanos Ausführungen durch die Feststellung, daß die sog. vorgestellte Farbe als solche kein Bewußtsein sei, nicht getroffen. Hat dieser Psychologe doch die immanenten Gegenstände, oder was ihm damals dasselbe besagte, die »Phänomene« in zwei große Klassen, die Klasse der physischen und die der psychischen Phänomene gegliedert. Diesem Unterschiede ist das ganze erste Kapitel des zweiten Teiles seiner Psychologie gewidmet, und Uphues hätte sich, als er diesem die von ihm zitierten Stellen entnahm, leicht überzeugen können, daß Brentano, wenn er als Beispiele physischer Phänomene die gesehenen Farben, gehörten Töne etc. anführte und sie immanente Gegenstände nannte, weit davon entfernt war, damit sagen zu wollen, diese Inhalte des Bewußtseins seien selbst ein Bewußtsein.

weg leugnen, daß unseren Bewußtseinsvorgängen[1]) auch ursprünglich eine Beziehung auf einen Gegenstand zukomme, nur ermangle sie aller konkreten Bestimmtheit. Eine solche, vermöge deren dann, statt des ursprüng-

[1]) Genauer: Vorgängen des Gegenstandsbewußtseins. Denn abgesehen davon, daß, wie wir eben hörten, keinem Bewußtsein die Gegenständlichkeit schon ursprünglich im vollen Sinne zukommt, soll es nach Uphues Bewußtseinszustände geben, die einer solchen überhaupt nicht fähig sind. Nur die ersteren nennt er darum ein »Gegenstandsbewußtsein«. Wahrnehmungen, Vorstellungen, Urteile gehören dazu. Sie zeigen (wenn einmal der Prozeß »natürlicher Abstraktion«, von dem oben die Rede ist, absolviert ist) eine Beziehung auf einen Gegenstand, der mit dem eigenen gegenwärtigen Bewußtsein selbst identisch, aber auch etwas davon Verschiedenes, und dann wiederum bald ein ihm seiner Beschaffenheit nach Entgegengesetztes (nämlich ein Physisches), bald ein ihm Ähnliches (ein Psychisches) sein könne (a. a. O. S. 141). Jedes solche Gegenstandsbewußtsein will Uphues ein »Wissen« nennen, wobei er sich der Abweichung von der üblichen Bedeutung zunächst wohl bewußt ist, denn er sagt ausdrücklich, diese Benennung erfolge a potiori auch für die niederen Vorstufen des Wissens und Erkennens und darum könne auch das Irren als ein, natürlich nur vermeintliches, Erkennen oder Wissen bezeichnet werden. Doch wird man diese Äquivokation kaum billigen dürfen. Sie ist zweifellos gefährlich, und wenn Uphues gleich darauf die These aufstellt, es gebe Bewußtseinsvorgänge, die als solche nicht durch die Beziehung auf einen Gegenstand charakterisiert sind, nämlich die Gefühle, und erläuternd hinzufügt, »die Gefühle sind als Bewußtseinsvorgänge durch das Merkmal der Bewußtheit charakterisiert, das nicht näher erklärt werden kann; aber sie sind kein Wissen«, so will es scheinen, als sei die so geschaffene Äquivokation ihrem Autor selbst verhängnisvoll geworden. Daß die Gefühle kein Wissen im üblichen Sinne des Wortes, d. h. keine Einsichten sein können, ist zweifellos, weil sie eben nicht Urteile sind, daß sie aber eben darum kein »Wissen« im Sinne eines Bewußtseins von etwas seien, wird niemand, der beide Bedeutungen konsequent auseinanderzuhalten weiß, daraus erschließen wollen. Man vergl. hiezu die klärenden Ausführungen Hugo Bergmanns über Uphues' Begriff der »Bewußtheit« (Evidenz der inneren Wahrnehmung S. 40).

lichen, inhaltleeren Bewußtseins im allgemeinen, die konkrete Anschauung etwa eines Farbigen zustande komme, sei erst das Ergebnis jenes (völlig unwillkürlichen) Vorganges, den Uphues »natürliche Abstraktion« nennt.

Worauf richtet sich nun diese natürliche Abstraktion? Sie weiß an dem ursprünglich, wie gesagt, ohne konkrete Gegenstandsbeziehung gegebenen Bewußtseinsvorgang zwei Momente zu scheiden, eines, das parallel mit den Differenzen möglicher Gegenstände sich ändert (also beim Sehen den Farben, beim Hören den Tönen parallel läuft) und eines, das jedem Gegenstandsbewußtsein in *abstracto* eigen, das heißt, allen gemein ist.

Jenes erstere Moment, das so durch den Vorgang natürlicher Abstraktion zur Ausscheidung gelangt, nennt unser Autor den Inhalt des Bewußtseins. Es ist dasjenige, worin sich uns der Unterschied konkreter Objekte darstellt; dasjenige, wodurch ein Bewußtsein nicht Bewußtsein schlechthin, sondern Ausdruck eines bestimmten Transzendenten ist; während das zweite nichts sein soll, als das *in universo* jedem Gegenstandsbewußtsein[1]) eignende, noch gänzlich undifferenzierte Meinen von etwas damit nicht Identischem, Transzendentem,[2]) sei es Psychischem, sei es Physischem.

§ 8. Dies ist in knappen Zügen das, was mir an der a. a. O. vorgetragenen eigentümlichen Bewußtseinstheorie von Uphues das Bemerkenswerteste scheint. Es ist in einer Zeit, wo sich die Psychologie von ihrem inneren Forum, auf dem sie heimatsberechtigt ist, viel-

---

[1]) Siehe die vorausgehende Anmerkung.

[2]) Dabei wird wohl davon abgesehen, daß auch das innere Bewußtsein, worin sich der psychische Akt auf sich selber richtet, ein wahres Bewußtsein ist.

fach zu Aufgaben hin abwendet, die eher dem Physiologen und Physiker zufallen, schon an und für sich anerkennenswert, wenn ein Philosoph überhaut die Bahnen introspektiver Analyse verfolgt, wie Uphues dies tut, unbeirrt durch den Vorwurf scholastischer Reflexionspsychologie, der heute solchem Beginnen von angesehener Stelle aus droht. Doch eben, weil die deskriptive Psychologie vielfach unter solchen vorurteilsvollen Diktaten zu leiden hat, wird jedem Versuche, die verfehlten und mit Recht diskreditierten Methoden der Verfallsscholastik zu erneuen, im Interesse des wahren Fortschrittes unserer Disziplin um so gewissenhafter zu begegnen sein. So fragt es sich denn auch inbezug auf die eben vernommene Theorie, ob sie sich von unfruchtbaren Distinktionen und Fiktionen, wie man sie jener bald nach dem großen Thomas von Aquino einsetzenden Verfallsperiode zum Vorwurf zu machen hat, auch tatsächlich überall freizuhalten wisse.

Die Tendenz, in der Uphues diese Untersuchungen in Angriff genommen hat, war nun ohne Zweifel eine solche, mit einer aus der Scholastik überkommenen Fiktion, der Lehre vom intentionalen oder immanenten oder objektiven Sein der Bewußtseinsgegenstände aufzuräumen. Und es ist zweifellos richtig, daß Farben und Töne etc. nicht wie ein *ens objectivum*, wie ein intentionales Sein, im Sehenden, Hörenden etc. enthalten sind. Diese Art des Seins, welche Descartes aus seiner scholastischen Schulbildung in die neuere Philosophie übernommen hat, haben wir oben,[1]) mit Marty, als ein irreführendes sprachliches Bild für die Tatsache erkannt, daß das Sehen eine Adäquation an das Was eines Farbigen, oder wie Uphues es nennt, ein Ausdruck, eine *naturalis similitudo* eines solchen sei.

Nicht minder zu billigen ist es auch, wenn Uphues a. a. O. S. 127 ausführt, daß Farbe nicht als ein Ele-

[1]) Kapitel II. § 10 und Anhang § 4.

ment in unserer inneren Anschauung vom Sehakte von uns erfahren wird (weder als Gattungs-, noch als Artelement).

Nicht zustimmen kann ich aber, wenn er bestreitet, daß an den Akt des Sehens (das hier als Beispiel für jegliches Bewußtsein dienen mag) schon ursprünglich in jenem Sinne die Adæquation an einen farbigen Gegenstand sich knüpfte, m. a. W. wenn er meint, daß ihm der Charakter, ein Bewußtsein von etwas Farbigem zu sein, erst vermöge einer Entwicklung aus einem primitiven Zustande oder Vorgange zuteil würde, der seinerseits kein Gegenstandsbewußtsein oder doch ein solches nur im allgemeinen und in ganz unbestimmter Weise gewesen wäre. Denn diese Auffassung scheint mir die offenkundigen Tatsachen der Erfahrung gänzlich umzukehren. Nicht ein Konkretes, nicht eine Anschauung sollte das Primäre sein, sondern ein Abstraktum? Und wenn dem so wäre, bliebe es nicht ganz unerfindlich, wie aus jenem abstrakten ein anschauliches Bewußtsein durch einen Akt der — Abstraktion hervorgehen sollte?

Richtig ist dagegen wieder, daß das Bewußtsein ein real anderes und anderes wird, mit den Unterschieden seiner möglichen Gegenstände. Richtig auch, daß sich diese spezifischen Differenzen in *abstracto* erkennen lassen, wovon Begriffe wie die des Sehens oder Hörens und noch differenziertere Zeugnis geben. Worauf aber unser Autor hinauswill, ist nicht, das Entstehen dieser Begriffe aus der Erfahrung unserer Farben- und Tonanschauungen zu erklären, sondern diese Anschauungen von Farben, Tönen etc. selbst aus etwas, was ihnen als ein sozusagen noch undeterminiertes Bewußtsein vorausginge, abzuleiten.

Das aber vermag keine Abstraktion, welcher Art immer zu leisten! Und so ist denn auch in der

Tat diese seltsame Lehre von der »natürlichen Abstraktion« nicht durchwegs auf ein beifälliges Verständnis gestoßen.

Schwarz, bei dem die Untersuchungen unseres Philosophen über Inhalt und Gegenstand des Bewußtseins in besonderem Ansehen stehen, hat diesen Teil seiner Lehre, die »Ausscheidung des Inhaltes durch natürliche Abstraktion« beanständet. Ja, Uphues selbst scheint mit der Zeit davon abgekommen zu sein, freilich ohne seine empiristische Ansicht vom Gegenstandsbewußtsein aufzugeben. Wir wollen auf das, was er an die Stelle setzt, den Gedanken, daß das Vorstellen seine Beziehung auf ein Objekt erst dem Urteile entlehne, hier nicht näher eingehen, zumal Marty in seiner »Sprachphilosophie« an einer ähnlichen Anschauung bei Meinong überzeugende Kritik geübt hat.

Nur die Grundlage, auf der beide Positionen und überhaupt alle empiristischen Auffassungen vom Wesen des Bewußtseins ruhen, muß hier noch beleuchtet werden, weil diese insgesamt mit gewissen Unklarheiten zusammenhängen, die, solange sie nicht getilgt sind, eine dauernde Emanzipation vom »intentionalen Gegenstande« der Scholastiker und von der *objectiva realitas* Descartes' nicht erhoffen lassen.

Ich frage also: Ist dieses Ausscheiden, z. B. des »Inhaltes«, worin wir Farbe erfassen sollen, etwas, was wir als Sehende tun, oder etwas, was wir tun, wenn wir uns über das, was ein Sehender tut, Rechenschaft geben wollen?

Offenbar meint Uphues nicht das zweite; denn dieses geschieht nach seiner Auffassung nicht im Akte des Sehens selbst, sondern in einem davon verschiedenen Bewußtseinsvorgange, einer Reflexion auf das Gegenstandsbewußtsein, die er »künstliche Abstraktion« nennt, während jenes Ausscheiden ein Akt »na-

türlicher Abstraktion« sein und einen Bestandteil des Sehnes selbst bilden soll.[1])

---

[1]) Wenn Uphues a. a. O. sagt, die Empfindungen »bestehen in einem einfachen Erfassen dieser Inhalte, was natürlich eine Ausscheidung derselben durch Hinwendung der Aufmerksamkeit voraussetzt«, so gebe man wohl acht, was hier unter »Erfassen« zu denken sei. Sind die Begriffe »Farbe erfassen« und »sehen« identisch — und so ist es wohl gemeint — so kann unmöglich zugegeben werden, daß dieses »Erfassen« eine auf den Inhalt Farbe gerichtete Aufmerksamkeit zur notwendigen Voraussetzung habe. Nimmt man es aber im Sinne von begrifflichem und begrifflich-urteilsmäßigem Erfassen, d. h. von Deuten, Bestimmen, Klassifizieren, dann ist es wohl richtig, daß ein Erfassen in diesem Sinne unter Umständen als Folge davon eintreten mag, daß wir dem Inhalte unsere Aufmerksamkeit zugewendet haben. Allein ebenso sicher ist es, daß das Ergebnis einer solchen Abstraktion nicht der Inhalt des Sehens, d. h. der anschaulichen oder Empfindungsvorstellung von Farbe sein kann. M. a. W. es ist richtig, daß wir die Begriffe Farbe und Farbesehen wohl auseinanderzuhalten vermögen und daß diese begrifflichen Inhalte das Ergebnis einer Abstraktion sind. Daß wir aber im Sehen Farbe sehen, ist, im Hören einen Ton anschauen, im Wärmeempfinden Wärme, das sind durchaus nicht Resultate einer solchen Abstraktion, weder einer von Absicht geleiteten noch sonst welcher. Müßten doch sonst alle diese Inhalte universelle, d. h. begriffliche Inhalte sein. Sie sind aber offenbar anschauliche und gerade solche ist Uphues bestrebt zu erklären. Nicht darum ist es ihm zu tun, zu zeigen, wie die begriffliche Unterscheidung von Sehen und Farbe zustande komme; was er im Auge hat, ist offenbar, begreiflich zu machen, wie uns im Sehen, Hören u. s. w. Farben, Töne als anschauliche Inhalte erscheinen können.

Beide Fragen sind sowenig mit einander identisch, als das Tun, welches im Empfinden oder sonst einer Bewußtseinstätigkeit liegt, und die Reflexion, in der wir uns darüber, was wir da tun, Rechenschaft geben.

Vielleicht vermutet jemand, daß Uphues diese Unterscheidung vernachlässige, und daß sich ihm eben darum in seiner Beschreibung der Empfindungen und des Bewußtseins schlechthin statt dieser ein anderer Gegenstand, nämlich die Reflexion über die genannten Vorgänge unterschiebe.

Wie sollen wir es aber damit in Einklang bringen, wenn Uphues, diesen Vorgang der Ausscheidung des Inhaltes erläuternd, bemerkt: »Es ist begreiflich, daß wir im Gegenstandsbewußtsein oder Wissen unsere ganze Aufmerksamkeit auf den Ausdruck richten, um uns in ihm den Gegenstand zu vergegenwärtigen? Denn damit könnte — falls es im üblichen Sinne zu nehmen wäre — doch offenbar nur gesagt sein, daß die Ausscheidung (oder doch mindestens ihr Resultat) etwas Bewußtes sei; oder daß gar etwas, wie eine Absicht, ein Begehren bei jedem Sehen

---

Letzteres ist ohne Zweifel richtig, doch begegnet ihm dies nicht, weil er zwischen einem Bewußtseinsvorgange und der Reflexion über ihn etwa nicht zu unterscheiden wüßte, sondern, weil er über das Verhältnis beider sich in einem schwerwiegenden Irrtum befindet.

Er stellt es (a. a. O. S. 173) als einen wichtigen methodischen Grundsatz hin, den wir in der Psychologie nie aus den Augen verlieren dürfen »daß nämlich das, was Resultat der Reflexion über die Bewußtseinsvorgänge ist, nicht als Bestandteil der Bewußtseinsvorgänge selbst betrachtet werden kann«.

Das kann einen doppelten Sinn haben, einen, in dem es richtig und selbstverständlich ist, und einen, in dem es mir ein tiefgreifender Irrtum scheint.

Richtig ist es, wenn damit nichts anderes gesagt sein will, als man beschreibe einen Bewußtseinsvorgang falsch, wenn man die Reflexion über ihn beschreibt, also etwas anderes als ihn selbst. Falsch aber, wenn damit behauptet wäre, daß das, was in einer richtigen, auf Reflexion gegründeten Beschreibung vom Bewußtsein ausgesagt werde, sich nicht auch wirklich daran finden müsse. Wer das festhält und mit manchen Äußerungen unseres Autors (z. B. was S. 110 über die Empfindung als eingliedrigen Vorgang im Gegensatze zu unserem Begriffe von ihr gesagt ist, der zwei Glieder, nämlich Bewußtsein und Gegenstand enthalte) vergleicht, wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß an der Lehre vom Gegenstandsbewußtsein und seinen ihm infolge natürlicher Abstraktion gegenübertretenden Inhalten dergleichen Mißversändnisse nicht unbeteiligt gewesen sein mögen.

im Spiele sei. Dies will aber Uphues nicht gemeint haben, und sonach können seine Worte nicht den Charakter einer ernstlichen Beschreibung, sondern bloß den einer bildlichen Umschreibung haben. Es fragt sich also, was ihm nach Abzug des Bildes für die Beschreibung erübrige? Und dies scheint mir etwas dem *objective esse* des intentionalen Gegenstandes wesentlich Verwandtes zu sein. In diesem Sinne pflegen in der Tat auch andere Philosophen jetzt den Ausdruck ›Inhalt‹ zu verwenden, so wie wir eben sahen, Twardowski, von dessen Abhandlung wiederum Meinong u. a. sichtlich beeinflußt sind.

§ 9. Vollends deutlich wird uns dies werden, wenn wir an die Quelle herantreten, aus der jene eingebildete Schwierigkeit fließt, gegen die sich Uphues durch seine Lehre von der Ausscheidung des Inhaltes infolge natürlicher Abstraktion zu helfen sucht.

Sie scheint zunächst in einer Vieldeutigkeit der Termini ›Ausdruck‹ und ›*naturalis similitudo*‹ zu suchen.

Uphues hatte bei seiner Analyse des Bewußtseins einen guten Anlauf genommen, indem er wohl bemerkte, daß darin eine Doppelheit von Existierendem (ein realexistierender Bewußtseinsakt und ein ihm innewohnender, mental existierender Gegenstand) nicht vorliege. Alles, was gegeben ist, ist ein psychisches Reales, woran sich knüpft, daß es ›Ausdruck‹ von etwas nicht damit Identischem ist. Ausdruck oder *naturalis similitudo*. Und natürlich hat hier *similitudo* nicht den gemeinüblichen Sinn von Ähnlichkeit. Aber welchen sonst? Wir sehen Uphues, nachdem er jene Differenz bemerkt hat, eifrig bemüht von ihr, d. h. vom Unterschiede dieser Ähnlichkeit, worin das Wesen des Gegenstandsbewußtseins bestehen soll, und jener anderen, gemeinhin so ge-

nannten, Rechenschaft zu geben. Dabei aber ist deutlich eine Unsicherheit und ein Schwanken zu beobachten, die ihn für und für von der eingeschlagenen Richtung wieder abbringen.

1. Zuweilen greift unser Autor dazu, diese allem Gegenstandsbewußtsein zukommende Adæquation zum Objekte dadurch von der gemeinüblich so genannten Ähnlichkeit abzugrenzen, daß er sie als ein bloßes Entsprechen im Sinne eines Zeichenseins faßt. Wäre dies berechtigt, so müßte es denkbar sein, daß der Gegenstand eines Sehens einmal auch etwas anderes sein könnte, als eine Farbe, bezw. ein Farbiges; der Gegenstand, nicht die, sei es physikalische, sei es physiologische Ursache,[1]) von denen eine solche Inadæquatheit durchaus plausibel und durch die Erfahrung nahe gelegt ist, während sie beim Gegenstande unmittelbar absurd wäre.

2. An anderen Stellen wieder scheint sich der Autor das Verhältnis beider Begriffe so zu denken, als wäre jener der Bewußtseinsadæquation durch Determination aus dem der Ähnlichkeit im eigentlichen Sinne gewonnen. Sicher gilt dies wohl von Schwarz, wenn er (a. a. O. S. 337) sagt, es müsse zum Begriffe des Bild- oder Zeichenseins noch der eines Meinens des transzendenten Gegenstandes hinzukommen. Doch ist es ersichtlich, daß eine solche Determination ebensowenig zum Ziele führen kann, als wollte einer aus dem Begriff der Tonhöhe durch Determination den der Farbenhelligkeit ableiten. Denn hier wie dort handelt es sich um Begriffe, die nicht derselben Gattung angehören, sondern höchstens in Analogie zu einander stehen.

---

[1]) Einer Konfusion von beidem scheint der »kritische Realismus«, wie ihn H. Schwarz (vgl. dessen Schrift »Was will der kritische Realismus?«, 1894) vertritt, seinen Ursprung zu verdanken.

3. Ja, unter dem Bestreben, die Bewußtseinsadæquation von der Ähnlichkeit zu scheiden, scheint Uphues daran völlig irre zu werden, daß der Begriff seines Meinens, Ausdruckes, seiner *naturalis similitudo* mit dem des Gegenstandsbewußtseins selbst durchaus identisch sein muß. Wie anders wäre es sonst zu verstehen, daß sich ihm die Frage aufdrängt, wie so ein psychischer Vorgang, der ein physisches Objekt ausdrückt, nun auch noch dazu komme, eine Vorstellung dieses Physischen und überhaupt ein Bewußtsein von ihm zu sein?[1]) Mit dieser Schwierigkeit steht Uphues aber wieder ganz am Anfange seiner Untersuchungen; ja er hat sogar dasjenige aus den Händen verloren, was er am Anfange zu besitzen schien, die Erkenntnis von der fiktiven Natur der mentalen Inexistenz.

So kann es uns denn nicht Wunder nehmen, daß Uphues nunmehr selbst zu jener alten, scholastischen Fiktion zu greifen gedrängt wird; denn das ist im Wesentlichen jener »durch natürliche Abstraktion ausgeschiedene Inhalt«. Er gebraucht den Terminus »Inhalt« in ganz ähnlichem Sinne, wie auch Twardowski ihn verwendet. Bei beiden soll Inhalt das sein, worin wir uns einen davon verschiedenen, transzendenten, oder wie Twardowski sich ausdrückt »intentionalen«, Ge-

---

[1]) Diese von mir schon in Vorlesungen dargelegte Auffassung hat auch Dr. H. Bergmann in seinem scharfsinnigen und gründlichen Buche über »Die Evidenz der inneren Wahrnehmung« S. 45 f. akzeptiert. — Vgl. auch das im Anhang I über Arnaulds Verhältnis zu einer derartigen verkehrten Fragestellung Bemerkte. Die Lehre, daß gewisse Klassen von Empfindungen nicht schon ursprünglich ein Gegenstandsbewußtsein seien, geht aber hauptsächlich auf Condillac zurück, der unter dem Einflusse Berkeleys und mehr noch der Dlle. Ferrand diese Frage der Gegenständlichkeit mit der der Lokalisation, und den Nativismus hier und dort in ganz unberechtigter, aber auch heute noch nicht durchwegs überwundener Weise verquickte.

genstand vergegenwärtigen. Auch Schwarz (a. a. O. S. 315) bestätigt diese Auffassung. »Es würde zu weit führen, sagt er, auch auf die Arbeiten Twardowskis »Zur Lehre vom Inhalte und Gegenstande der Vorstellungen« und Thieles »Die Philosophie des Selbstbewußtseins«, die beide den gleichen Unterschied bringen, einzugehen.«

Diese Wendung nimmt der Polemik von Uphues gegen den »immanenten Gegenstand« ihren wesentlichen Wert. Ja, mancher möchte vielleicht sagen, sie sei schon von allem Anfange an ohne Aussicht auf Erfolg gewesen, weil sie gerade die Grundthese, die immer wieder zur Aufstellung jener Fiktion geführt hat und führen mußte, nämlich die Annahme, daß jedes Gegenstandsbewußtsein eine Beziehung auf ein Objekt im Sinne einer Korrelation sei, unbeanständet gelassen hat. Denn hier vor allem war, wie Marty gezeigt hat, der Hebel anzusetzen.

§ 10. Als letztes Beispiel für die Hartnäckigkeit, mit der sich die Fiktion von der mentalen Existenz des ins Bewußtsein Aufgenommenen selbst bei solchen behauptet, denen die Tendenz, daran zu rütteln, nicht abgesprochen werden kann, sei Meinong erwähnt. In seiner Abhandlung »Über die Erfahrungsgrundlage unseres Wissens« (S. 56 ff.) scheint dieser Philosoph wohl erkannt zu haben, daß es sich bei der »intentionalen Inexistenz« nur um ein sprachliches Bild handle. Streng genommen sei eine »Existenz für irgend jemanden ein Ungedanke«, und wenn er in früheren Publikationen das »in der Vorstellung Existierende« als pseudoexistent bezeichnet habe, so sei damit gemeint gewesen, daß es eigentlich gar nicht existiere. Ich will hier der Frage nicht näher treten, ob sich wirklich überall, wo z. B. in Meinongs Buche

über »Annahmen von Pseudoexistenz« die Rede ist, diese Deutung ohne Widersprüche durchführen ließe, jedesfalls geht aus seinen Bemühungen, den wahren Sinn jenes Bildes von der mentalen Innewohnung des Vorgestellten zu klären, nicht hervor, daß er die Schwierigkeiten, die zur Fiktion eines vom wirklichen verschiedenen, intentionalen oder objektiven Seins gedrängt haben, im Kerne erfaßt hätte. Sie lagen ja, wie ich eben erwähnt habe, vor allem in dem Irrtume, als weise jedes Vorstellen eine Beziehung auf ein Vorgestelltes im Sinne einer Korrelation auf, der dazu führte, daß viele selbst dort, wo, wie bei den Sinnesempfindungen, gar keine solche Korrelation besteht, gleichwohl nach dem objektiven Terminus suchten. Eben dies tut aber auch Meinong und natürlich ohne dabei mit seinen Bemühungen glücklicher zu sein, als der in gleicher Lage befindliche, vorerwähnte Forscher. Ja, ganz ähnlich wie Uphues glaubt er ihn in einem realen Momente am Empfindungsakte zu finden, das er den »Inhalt« der Empfindung nennt. Allerdings sei dieser Inhalt – als Teil des Empfindungsaktes selbst – zunächst bloß Gegenstand der inneren Wahrnehmung, allein durch eine eigenartige »intellektuelle Tätigkeit«, die Meinong als »Auswärtswendung des Inhaltes« bezeichnet (wer erinnert sich hier nicht der »natürlichen Abstraktion« bei Uphues?), geschehe es, daß wir durch diesen Inhalt, z. B. der Rotvorstellung, den Gegenstand erfassen. So sieht man denn, daß sich auch dieser Forscher, trotz seines Anlaufes zu einer Kritik der Lehre vom immanenten Gegenstande, doch in wesentlichen Stücken von diesem Erbe, das Descartes der modernen Erkenntnistheorie zurückgelassen hat, nicht zu befreien vermocht hat, und in dem Bemühen, etwas Besseres an die Stelle zu setzen, über dunkle und mißverständliche, bildliche Wendungen nicht hinausgekommen ist.



